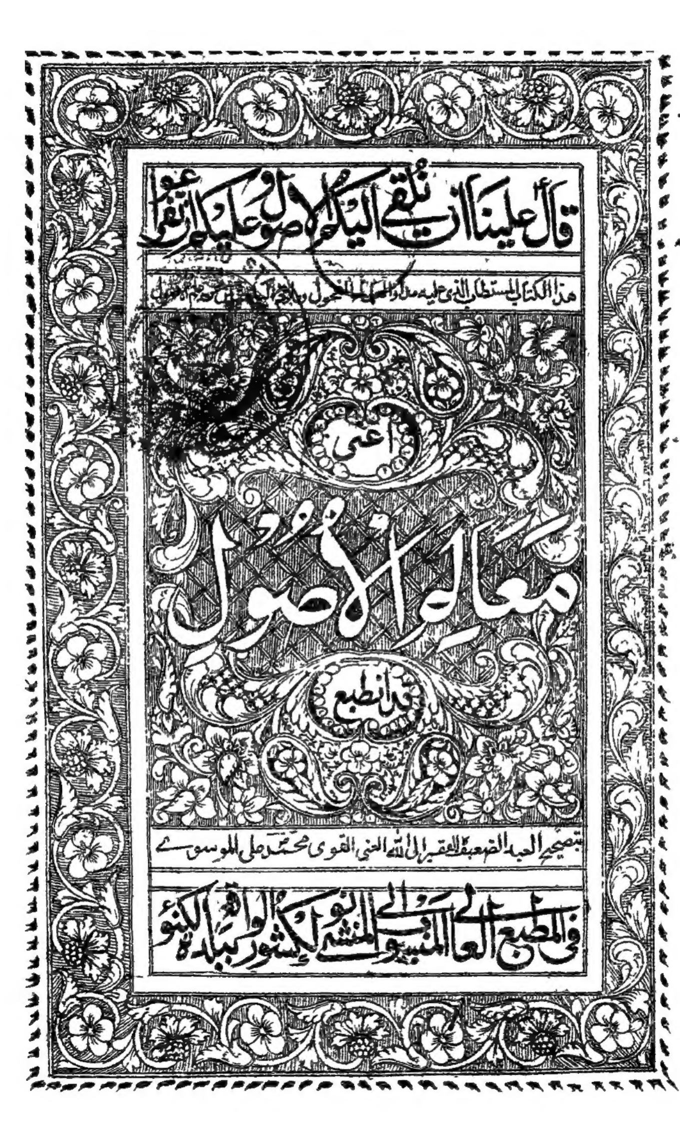


قال علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا
هذا الكتاب المستطاب الذي عليه مدار أهل التحصيل
أعني
معالم الأصول
جديد الطبع
بتصحيح العبد الضعيف الفقير إلى الله الغني القوي محمد علي الموسوي
في المطبع العالي المنسوب إلى المنشي نول كشور الواقع ببلدة لكنو


قال علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا
هذا الكتاب المستطاب الذي عليه مدار
اعنى
معالم الاصول
تصحيح العبد الضعيف الفقير الى الله الغني القوي محمد علي الموسوي
في المطبع العالي المنسوب الى المنشي نول كشور ببلدة لكنو



الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس
بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ وصفه الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام
فلا يحصى نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون
القديم الابدى ولا ازلى سواه الدائم السرمدى فكل شئ مضمحل عداه احمده سبحانه
حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله
من خطاياى استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط فى جنب مولاه واسئله
العصمة من الخطأ والخطل والسداد فى القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
الكريم الذى لا يخيب لديه الامال القدير فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده
ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرائع
الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه وآله الهداة المهديين وعترته
الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية
مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما وبعد فانى

اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر في معالمه الافكار هو
العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه
والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا
وينال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان
الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا
فيه مغلقا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان آثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب
يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف
يتجاوز النهاية وايضاح علا من قواعد المشكل وبيان يكشف من سرائر المعضل وتهذيب
يوصل من لا بصيرة له في الفقه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة مسالكه
عن الشرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق وتحرير
تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق ومهذب جمل يسعف في مختلف الاحكام بكامل الانتصار
ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع في صحيح الآثار ولمعة روض يرتاح لتمهيد اصوله الجنان
وروضة بحث تدهش بازاهر فروعها الاذهان فشكر الله تع سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم
وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء آثارهم وحبانا الاسوة بهم في اصلاح شرعها
سبق في الله تعالى في تأليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجعلناه حاويا لخلاصة
المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وسلكنا في تحرير الفروع تهذيب الاصول
وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير
ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه وتعالى ان يجعله
خالصا لوجهه الكريم واتضرع اليه ان يهدي به حائري الافهام الى المنهج القويم ويثبت به عند تزلزل
الاقدام على الصراط المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة
منحصر في مقصدين المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذة مما يجب على العلماء مراعاته
وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه
ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه

في سلك السرور وتعوقه الاهتمام ببيانه جديرا بان نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من
جملة العقل والنقل كما هي سنة المصنفين على ما يتأدى به الغرض فان الاستيفاء في ذلك يقتضي
مجاوزة الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الجهة العقلية فهو ان المعقولات تنقسم الى موجودة
ومعدومة وظاهر ان الموجود اشرف ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم
النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغيره
ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم حينئذ
اشرف المعقولات

فصل

واما الكتاب الكريم فقد اشار الى ذلك في مواضع منه قوله تع في
سورة العلق وهي اول ما نزل على نبينا صلوات الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرأ باسم
ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم
يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد
نعمة اعلى من نعمة العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الآي المذكورة
في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تع
ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر حاله وهو صيرورته عالما
وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية
الخسيسة ثم صرت في آخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تع الله الذي خلق سبع
سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الآية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق
العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا
فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا
الالباب الخامس قوله تع انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله تع شهد الله انه لا اله الا
هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله تع وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الآية الثامن
قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تع يرفع الله الذين
امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله تعالى مخاطبا لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم آمرا له
مع ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما الحادي عشر قوله تع بل هو آيات بينات في صدور

الاول

الذين يبغي العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون **فصل**
واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة جماعة من اصحابنا منهم السيد
الجليل شيخنا نور الدين علي بن الحسين بن علي بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تاييده
والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله روحه السيد العابد نور الدين علي بن
السيد فخر الدين الهاشمي بحق روايتهم لجابر عن والدي السعيد الرشيد الشهيد نور
الملة والدين بن رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين
علي بن عبد العالي الميسي الماجلي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني
عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين
ابي طالب محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف بن المطهر والده
رضي الله عنه عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن
سعيد قدس الله نفسه عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام
ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ
علي ابي علي الحسن بن علي بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن حسن الطوسي عن
والده رضي الله عنه عن الشيخ الامام المفيد محمد بن نعمان عن الشيخ ابي القسم جعفر بن محمد
بن قولويه عن الشيخ الجليل ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن
عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن
زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي
عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك
الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من
في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم
ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء ان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم
فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين

بابويه القمي رحمه الله عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن
يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال
امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث
عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك
بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء
يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في
خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلاتهم لان العلم حياة القلوب ونور الابصار عن العمى وقوة الابدان
عن الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والآخرة بالعلم يطاع
الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام
العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء **فصل** وروينا بالاسناد عن محمد
بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن
عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه
وآله طلب العلم فريضة على كل مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم وعنه عن محمد بن يحيى عن محمد بن
عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة الثمالي عن ابي اسحق السبيعي
عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب
العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه
عادل بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه
وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي عبد الله
عليه السلام قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما ولا دينارا وانما
اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان
فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل
الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن محمد بن سعد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن
الحسين عليهما السلام قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض

النهي ان الله تبارك وتعالى قال لداود ان ابغض عبيدي الي الجاهل المستخف بحق
اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل
اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد
بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر
عليه السلام قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد
عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم
ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا
افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد
واخلاص النية وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها
العملية وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية
والغضبية وقد روينا بطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رضي الله عنه عن علي
بن ابراهيم رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن
محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن
احمد بن عيسى العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله عليه السلام
قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه
للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض
للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله
من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل
على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا
خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه
وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه
مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيامة امانه وعنه عن محمد بن

يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن على بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر
بن اذينة عن ابان بن ابى عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المومنين عليه السلام
يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منهومان لا يشبعان طالب الدنيا وطالب
العلم فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا
ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا فهى
حظه وعنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن على الوشاء
عن احمد بن عائذ عن ابى خديجة عن ابى عبد الله عليه السلام قال من اراد الحديث
لمنفعة الدنيا لم يكن له فى الاخرة نصيب ومن اراد به خير الاخرة اعطاه الله خير الدنيا
والاخرة وعنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد الاصفهانى عن المنقرى
عن حفص بن غياث عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا رايتم العالم محبا لدنياه
فاتهموه على دينكم فان كل محب لشىء يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود عليه
السلام لا تجعل بينى وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتى فان اولئك
قطاع طريق عبادى المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتى
من قلوبهم وعنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن
ربعى بن عبد الله عمن حدثه عن ابى جعفر عليه السلام قال من طلب العلم ليباهى
به العلماء او يمارى به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوء مقعده من
النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل** فى المتعلم وروينا بالاسناد السابق
عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن على بن بابويه القمى رحمه
الله عن على بن احمد بن موسى الدقاق رضى الله عنه قال حدثنا محمد بن جعفر
الكوفى الاسدى قال حدثنى محمد بن اسمعيل البرمكى قال حدثنا عبد الله بن احمد
قال حدثنا محمد بن اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالى عن سيد العابدين
على بن الحسين بن على بن ابيطالب عليهم السلام قال حق [illegible] العلم التعظيم
له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه [illegible]

ولا تجيب احدا يسئله عن شئ حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه
احدا ولا تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر
عيوبه وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك
[illegible] ملائكة الله [illegible] قصدته وتعلمت علمه لله جل اسمه لا للناس وحق
رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل [illegible] جعلك قيما فيما آتاك من العلم وفتح
لك من خزائنه فان احسنت في تعليم [illegible] ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك
[illegible] طلبهم منك كان حقا
[illegible] وبالاسناد
عن [illegible] عن علي بن الحسين السعدآبادي
[illegible] عن سليمان
[illegible] عن ابي عبد الله قال كان علي عليه السلام يقول ان من
حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم
عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك
ولا تشر بيدك [illegible] القول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول
صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شئ والعالم اعظم
اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها
شئ الى يوم القيامة **فصل** ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم
آكد ومن ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات [illegible] نساء النبي صلى الله عليه وآله ضعف
[illegible] العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن ليحصل لهن حظا وافرا من الطاعات والقربات
فانها تفيد النفس ملكة صالحة و[illegible] لقبول الكمالات وقد روينا بالاسناد
السالف وغيره عن محمد بن [illegible] عن احمد بن محمد بن عيسى عن حماد
بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت
امير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في كلام له

بعينك

العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعى عبداً الى الله فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخل الجنة وادخل الداعى النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسى الاخرة وعنه عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابى عبد الله عليه السلام قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن على بن محمد القاسانى عمن ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفرى عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما تزل المطر عن الصفا وعنه عن على بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقرى عن على بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى على بن الحسين عليهما السلام فسأله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسال عن مثلها فقال على بن الحسين عليهما السلام مكتوب فى الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفراً ولم يزدد من الله الا بعداً وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المومنين على عليه السلام فى كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذى لا يستفيق عن جهله بل قد رأيت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ عن علمه منها على هذا الجاهل المتحير فى جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا فى الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه وان اغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يأمن ويستبشر ومن يعص الله يخيب ويندم و عنه عن على بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعرى عن عبد الله

بن

فادخله الله

تعملوا

لم يزدد

معطوف على الموصول الاول بتقدير مضاف اى ويعلم ما لا تعلمون

بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابائه عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله صلى
الله عليه واله فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع
قال ثم مه يا رسول الله صلى الله عليه واله قال الحفظ قال ثم مه يا رسول الله قال
العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن
محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن
وهب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم والوقار
وتواضعوا لمن تعلمونه العلم وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبارين
فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن حماد
بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز
وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق فعله قوله ومن
لم يصدق فعله قوله فليس بعالم وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي
عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام
قال قال امير المؤمنين الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة
الله ولم يؤمنهم من عذاب الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القران
رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفقه الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر
الا لا خير في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه وعنه عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام
قال كان امير المومنين عليه السلام يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلث علامات
العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلث علامات ينازع من فوقه بالمعصية و
يظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن
درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي
بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان امير المومنين عليه السلام

يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه البراءة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن [illegible] وعقله معرفة الاشياء والامور [illegible] الرحمة ورجله [illegible]
الورع [illegible] الرضا وقوسه [illegible] الادب وذخيرته [illegible]
وزاده المعروف [illegible] ودليله الهدى ورفيقه محبة [illegible]
علي بن ابراهيم [illegible] سليمان بن [illegible]
[illegible] في ملكوت السموات [illegible]
ثبت ان كمال [illegible] العلوم [illegible]
الفقه لان [illegible] به يعرف اوامر الله [illegible]
[illegible]
ومن ذلك خبر الاخر [illegible]
[illegible] عن محمد بن [illegible] عن محمد
[illegible] عن درست الواسطي عن ابراهيم بن
[illegible] عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه
وآله المسجد [illegible] رجل [illegible] ما هذا فقيل علامة فقال وما
[illegible] العرب ووقائعها [illegible] والاشعار
[illegible] فقال النبي صلى الله عليه وآله ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من
[illegible] انما العلم ثلثة آية محكمة [illegible] عادلة
[illegible] فهو فضل وعنه عن الحسين بن [illegible] بن محمد
عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا
اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين وعنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان

عن حماد بن عیسی عن ربعی بن عبد الله عن رجل عن ابی جعفر علیه السلام قال قال الکمال کل الکمال التفقه فی الدین والصبر علی النائبة وتقدیر المعیشة محمد عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابی ایوب الخزاز عن سلیمان بن خالد عن ابی عبد الله علیه السلام قال ما من احد یموت من المومنین احب الی ابلیس من موت فقیه محمد عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن ابی عبد الله علیه السلام قال اذا مات المومن الفقیه ثلم فی الاسلام ثلمة لا یسدها شیء محمد عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علی بن ابی حمزة قال سمعت ابا الحسن موسی بن جعفر علیهما السلام یقول اذا مات المومن الفقیه بکت علیه الملائکة وبقاع الارض التی کان یعبد الله علیها وابواب السماء التی کان یصعد فیها باعماله وثلم فی الاسلام ثلمة لا یسدها شیء لان المومنین الفقهاء حصون الاسلام کحصن سور المدینة لها وبالاسناد عن الشیخ المفید محمد بن النعمان عن محمد بن محمد بن سلیمان الزراری عن علی بن الحسین السعدابادی عن احمد بن ابی عبد الله البرقی عن محمد بن عبد الحمید العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابی عبد الله علیه السلام قال حدیث فی حلال الله وحرامه تاخذه من صادق خیر من الدنیا وما فیها من ذهب وفضة وبالاسناد عن احمد بن ابی عبد الله عن محمد بن عبد الحمید عن یونس بن یعقوب عن ابیه قال قلت لابی عبد الله علیه السلام ان لی ابنا قد احب ان یسالک عن حلال وحرام ولا یسالک عما لا یعنیه قال فقال لی وهل یسال الناس عن شیء افضل من الحلال والحرام

فصل الحق عندنا ان الله تعالی انما فعل الاشیاء المحکمة المتقنة لغرض وغایة ولا ریب ان نوع الانسان اشرف ما فی العالم السفلی من الاجسام فیلزم تعلق الغرض بخلقه ولا یمکن ان یکون ذلک الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما یقع من الجاهل او المحتاج تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا فتعین ان یکون هو النفع ولا یجوز ان یعود الیه سبحانه لاستغنائه وکماله فلا بد ان یکون

لعل المراد من الغرض هو ان یکون علم المعلل بالغرض موجبا لفعله او تعلیل التیسیر وعدمه بالحسن والقبح وغیر ذلک ... الاول والثانی والثالث ... [illegible]

عائد الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية فى الحقيقة ليست بمنافع وانما هى دفع
الآلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد
هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة فلا بد ان يكون
الغرض شيئا آخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب
وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو
لا يكون الا بالعمل فى هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم
فكانت الحاجة ماسة اليه جدا ليحصل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد السابق
وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن عمير
عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابى عبد الله عليه السلام قال لوددت
ان اصحابى ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن على بن محمد بن عبد
الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن على بن ابى حمزة قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا فى الدين فانه من لم يتفقه منكم فى الدين فهو
اعرابى ان الله يقول فى كتابه فلولا نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا فى الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن الحسين بن محمد بن جمهور بن
محمد عن القاسم بن ربيع عن المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول
عليكم بالتفقه فى دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه فى دين الله لم ينظر الله
اليه يوم القيامة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن الحسن بن حمزة
العلوى الطبرى قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت البرقى قال حدثنا جدى احمد
بن محمد بن خالد البرقى عن ابيه عن ابن ابى عمير عن العلاء القلاء عن محمد بن مسلم
قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال و
كان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد
بن خالد عن بعض اصحابنا عن على بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله
عليه السلام يقول ليت السياط على رؤس اصحابى حتى يتفقهوا فى الحلال والحرام

فى الدين

معالم الاصول

فصل الفقه في الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه **وقد** اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم **والجواب** اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض وقولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع **اما** على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ **واما** على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم وقولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق

العلم على مثل هذا التهيؤ شائع في العرف فيقال لفلان علم النحو مثلا ولا يراد ان
مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه
واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع
من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شائع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية
وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في طريق الحكم لا نفسه فظنية الطريق لا ينافي
قطعية الحكم فضعفه ظاهر عندنا **واما** عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد
مصيب كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله تع في بحث الاجتهاد ولاه وجه [illegible]
وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة الحال **فصل** واعلم
ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله
على مبادي العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا محل ذكرها
ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم
[illegible] تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية
التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة [illegible] والمكلف [illegible]
من علم اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم [illegible] بل [illegible]
وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال [illegible] تأخره
عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان صحة الطريق [illegible]
تأخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادي هذا العلم الكتاب و
السنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقديم
معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر **فصل** ولا بد لكل
علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها ويسمى تلك الامور مسائله وذلك
الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات
الموضوع واجزائه وجزئياته ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم
الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة

وعن

وعن الصّحة والبطلان من حیث کونها عوارض لافعال المکلّفین فلاجرم کان موضوعه هو افعال المکلفین من حیث الاقتضاء والتخییر ومبادیه ما یتوقف علیه من المقدمات کالکتاب والسّنّة والاجماع ومن التصورات کمعرفة الموضوع واجزائه وجزئیاته ومسائله هی المطالب الجزئیّة المستدل علیها فیه **المقصد الثانی** فی تحقیق مهمّات المباحث الاصولیّة التی هی الاساس لبناء الاحکام الشّرعیة وفیه مطالب **المطلب الاوّل** فی نبذ من مباحث الالفاظ **تقسیم** اللفظ والمعنی ان اتحدا فامّا ان یمنع نفس تصور المعنی من وقوع الشرکة فیه وهو الجزئی او لا یمنع وهو الکلّی ثم الکلّی امّا ان یتساوی معناه فی جمیع موارده وهو المتواطی او یتفاوت وهو المشکّک وان تکثّرا فالالفاظ متباینة سواء کانت المعانی متصلة کالذات والصفة او منفصلة کالضدین وان تکثّرت الالفاظ واتحد المعنی فهی مترادفة وان تکثّرت المعانی واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترک وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل فی الباقی من غیر ان یغلب [illegible] فهو الحقیقة والمجاز وان غلب وکان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوی او الشرعی او العرفی وان کان بدون المناسبة فهو المرتجل **فصل** لاریب فی وجود الحقیقة اللغویة والعرفیّة واما الشرعیّة فقد اختلفوا فی اثباتها ونفیها فذهب الی کل فریق وقبل الخوض فی الاستدلال لابدّ من تحریر محل النزاع فنقول لانزاع فی ان الالفاظ المتداولة علی لسان اهل الشرع المستعملة فی خلاف معانیها اللغویّة قد صارت حقائق فی تلک المعانی کاستعمال الصّلوة فی الافعال المخصوصة بعد وضعها فی اللغة للدّعاء واستعمال الزکوة فی القدر المخرج من المال بعد وضعها فی اللغة للنموّ واستعمال الحج فی اداء المناسک المخصوصة بعد وضعه فی اللغة لمطلق القصد وانّما النزاع فی انّ صیرورتها کذلک هل هی بوضع الشارع وتعیینه ایاها بازاء تلک المعانی بحیث تدلّ علیها بغیر قرینة لتکون حقائق شرعیّة فیها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ فی المعانی المذکورة فی لسان اهل الشرع وانّما استعملها الشارع فیها بطریق المجاز بمعونة القرائن فتکون حقائق عرفیّة خاصة لا شرعیّة ویظهر ثمرة الخلاف فیما اذا

وقعت مجردة عن القرائن فی کلام الشارع فانها تحمل علی المعانی المذکورة بناء علی
الاول وعلی اللغویة بناء علی الثانی واما اذا استعملت فی کلام اهل الشرع فانها
تحمل علی الشرعی بغیر خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للرکعات
المخصوصة بما فیها من الافعال والهیئات وان الزکوة لاداء مال مخصوص و
الصیام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ایضا بسبق هذه المعانی
منها الی الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقیقة ثم ان هذا لم یحصل الا بتصرف
الشارع ونقله لها الیها وهذا هو معنی الحقیقة الشرعیة واورد علیه انه لا یلزم
من استعمالها فی غیر معانیها ان تکون حقائق شرعیة بل یجوز کونها مجازات ورد
بوجهین احدهما انه ان ارید بمجازیتها ان الشارع استعملها فی معانیها لمناسبة للمعنی
اللغوی ولم یکن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغیر قرینة فذلك المعنی لحقیقة
الشرعیة وقد ثبت المدعی وان ارید بالمجازیة ان اهل اللغة استعملوها فی هذه المعانی
والشارع تبعهم فیه فهو خلاف الظ لانها معان حدثت ولم یکن اهل اللغة یعرفونها
واستعمال اللفظ فی المعنی فرع معرفته وثانیهما ان هذه المعانی تفهم من هذه الالفاظ عند
الاطلاق بغیر قرینة ولو کانت مجازات لغویة لما فهمت الا بالقرینة وفی کلا هذین الوجهین
مع اصل الحجة بحث اما فی الحجة فلان دعوی کونها اسما لمعانیها الشرعیة لسبقها منها
الی الفهم عند اطلاقها ان کانت بالنسبة الی اطلاق الشارع فهی ممنوعة وان کانت بالنسبة
الی اطلاق اهل الشرع فالذی یلزم ح هو کونها حقائق عرفیة لهم لا حقائق شرعیة واما
فی الوجه الاول فلان قوله فذلك معنی الحقیقة الشرعیة ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغیر
قرینة انما هو فی عرف اهل الشرع لا فی اطلاق الشارع فهی ح حقیقة عرفیة لهم لا شرعیة
واما فی الوجه الثانی فلما اوردناه علی الحجة من ان السبق الی الفهم بغیر قرینة انما هو
بالنسبة الی المتشرعة لا الی الشارع حجة النافین وجهان الاول انه لو ثبت نقل الشارع
هذه الالفاظ الی غیر معانیها اللغویة لفهمها المخاطبین بها من حیث انهم مکلفون بما
یتضمنه ولا ریب ان الفهم شرط التکلیف ولو فهمهم ایاها لنقل ذلك الینا لمشارکتنا

معالم الاصول

لهم فى التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف
فيه والثانى لا يفيد العلم على ان العادة تقضى فى مثله بالتواتر الوجه الثانى انها لو كانت
حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان
اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه
المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله
عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا
عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من
لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم بالنقل ما
يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا
الملازمة وعن الثانى بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق
شرعية فى تلك المعانى مجازات لغوية فى المعنى اللغوى فان المجازات الحادثة
عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع
التنزل نمنع كون القرآن كله عربيا والضمير فى انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق
القرآن على السورة وعلى الآية فان قيل يصدق على كل سورة وآية انها بعض
القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما
لم يشارك البعض الكل فى مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة
فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع
فيصدق على الكل وعلى اى بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء ويراد بالماء مفهومه
الكلى ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذى هو احد جزئيات ذلك المفهوم
الكلى والقرآن من هذا القبيل فيصدق على السورة انها قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين
على انا نقول ان القرآن قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا آخر فيصح
بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف

الحقیقتین والتحقیق ان یقال لا ریب فی وضع هذه الالفاظ للمعانی اللغویة وکونها حقائق
فیها لغة ولم یعلم من حال الشارع الا انه استعملها فی المعانی المذکورة واما کون ذلک الاستعمال
بطریق النقل او انه غلب فی زمانه واشتهر حتی افاد بغیر قرینة فلیس بمعلوم لجواز الاسناد
فی فهم المراد منها الی القرائن الحالیة او المقالیة فلا یبقی لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون
ذلک لا یثبت المطلوب فالترجیح لمذهب النافین وان کان المنقول من دلیلهم مشارکا
فی الضعف لدلیل المثبتین **اصل** الحق عندنا ان الاشتراک واقع فی لغة العرب وقد احاله
شرذمة وهو شاذ ضعیف لا یلتفت الیه ثم ان القائلین بالوقوع اختلفوا فی استعماله فی اکثر
من معنی واحد اذا کان الجمع بین ما یستعمل فیه من المعانی ممکنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه
آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه فی المفرد وجوزه فی التثنیة والجمع ورابع فمنعه فی الاثبات
واثبته فی النفی ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطریق الحقیقة وزاد بعض هؤلاء
انه ظاهر فی الجمیع عند التجرد عن القرائن فیجب حمله علیه ح وقال الباقون انه بطریق المجاز
والاقوی عندی جوازه مطلقا لکنه فی المفرد مجاز وفی غیره حقیقة لنا علی الجواز انتفاء المانع
لما سنبینه من بطلان ما تمسک به المانعون وعلی کونه مجازا فی المفرد تبادر الوحدة منه عند
اطلاق اللفظ فیفتقر فی ارادة الجمع منه الی الغاء قید الوحدة فیصیر اللفظ مستعملا
فی خلاف موضوعه لکن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعنی علاقة الکل والجزء یجوزه
فیکون مجازا فان قلت محل النزاع فی المفرد هو استعمال اللفظ فی کل من المعنیین بان یراد
به فی اطلاق واحد هذا وذاک علی ان یکون کل منهما مناطا للحکم ومتعلقا للاثبات و
النفی لا فی المجموع المرکب الذی احد المعنیین جزء منه سلمنا لکن لیس کل جزء یصح اطلاقه
علی الکل بل اذا کان للکل ترکیب حقیقی وکان الجزء مما اذا انتفی انتفی الکل بحسب العرف ایضا
کالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلک قلت اما ارید بوجود علاقة الکل و
الجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنیین ویستعمل ح فی مجموعهما فیکون من باب اطلاق اللفظ
الموضوع للجزء وارادة الکل کما توهمه بعضهم لیرد ما ذکرت بل المراد ان اللفظ لما کان حقیقة
فی کل من المعنیین لکن مع قید الوحدة کان استعماله فی الجمیع مقتضیا لالغاء اعتبار قید الوحدة

مشروط

كما ذكرنا او اختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني المعنى بقيد الوحدة فيكون من باب اطلاق
اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشترط بشيء وانما المشترط في عكسه فلا اشكال
ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق
في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون وما اشبه هذا
مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وح كما انه يجوز
ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتخالفة مع احتفافه على ان يكون كل واحد
منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز
استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين
وان الاستعمال في كل منهما بطريق الحقيقة واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة
غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان له ح ثلث معان هذا وحده وهذا
وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده وهذا وحده
ولهما معا وكونه مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من
ارادته لهما على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة
المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرنا من اللازم
والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين معا لا بقيد كون كل واحد منفردا
وغاية ما يمكن ان يقال ان مفهومي المشترك هما مفردان واذا استعمل في المجموع لم يكن
مستعملا في مفهوميه فيرجع البحث الى تسمية ذلك استعمالا له في مفهوميه لا الى ابطال
اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان
في التقدير فجاز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان
تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم
مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال
المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له
فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه

معالم الاصول

ان النفى انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا من اين يجئ التعدد فى النفى
حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط كونه
وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شئ وهو متحقق فى
حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة فى كل منهما والجواب ان
الوحدة تتبادر من المفرد عند اطلاقه وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له
فيه ليس هو الماهية لا بشرط شئ بل هى بشرط شئ واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه
حجة من زعم انه ظ فى الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
فى السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير
من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم امر مخالف
لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى فان الصلوة من الله
المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان والجواب من وجوه احدها ان
معنى السجود فى الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا فى الصلوة وهو الاعتناء باظهار
الشرف ولو مجازا وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلى وانما جاز هذا التقدير لان قوله يسجد له
من فى السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو مثل المحذوف فكان
دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراى مختلف اى نحن
بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مرادا به فى كل مرة معنى لان المقدر
فى حكم الملفوظ وذلك جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين
كونه حقيقة بل نقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه ظاهرة فاين وجه
الدلالة على ظهوره فى ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى

الاصل الثالث

واختلفوا فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى كاختلافهم فى استعمال
المشترك فى معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه

مجازي وربما قيل بكونه حقيقة ومجازاً بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في معنيين لزم الجمع بين المتنافيين اما اللازمة فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة من ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون صدق اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية ح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريداً لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وبين ارادة المجاز معاً منافاة واذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه مجازاً بان استعماله لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلاً في الموضوع له وهو الآن داخل فكان مجازاً واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازاً بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما ومجاز في الآخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه والجواب المانعين عن حجة المجاز ظ بعد ما قررناه في وجه التنافي واما الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزيد الحجة على مجازيته بان فيها خروجاً عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي كما مر في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان النافي للصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافياً وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ ح تمام الموضوع له حتى الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجهاً لان ارادة المجاز تعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به المدلول الحقيقي مجرداً عن اعتبار كونه منفرداً كما قررنا في جواب حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير

بعد تعريته عن الوحدة مجازا في اللفظ والقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده، وحيث كان المعتبر
في استعمال المشترك هو هذا المعنى فالظاهر عدم ابتنائه على ما ذكروه ولعل المانع في الموضعين
بنى على الاعتبار الآخر وكلامه حينئذ متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن
هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد
منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا

المطلب الثاني في الاوامر والنواهي

وفيه بحثان

البحث الاول في الاوامر

أصل صيغة افعل وما في
معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين و
قال قوم انها حقيقة في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب
والندب وقال علم الهدى رضي الله عنه انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا
لفظيا في اللغة واما في العرف الشرعي فهي حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك
قوم فلم يدروا اللوجوب هي ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب
والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن وزعم قوم
انها مشتركة بين اربعة امور وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها اشياء اخر
لكنها شديدة الشذوذ وبينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا وجوه **الاول** انا
نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين
حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب
في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما
ذكرناه انتفاء القرائن فليقدر كذلك ولو كانت في الواقع موجودة فالوجدان يشهد
ببقاء الذم حينئذ وبضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب **الثاني** قوله
تعالى مخاطبا لابليس مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ والمراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ
اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه
بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب
لما كان متوجها **الثالث** قوله تعالى فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ

فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب
فان قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه
الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام
قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او الاباحة ومع التنزل فلا اقل من دلالته
على حسن الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد
المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي
ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب
فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس
كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره
قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى
الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا
بدليل وكانها في الاية اعتبرت متضمنة لمعنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله
تعالى في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا
اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو واية ذلك جواز
الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر
الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا
لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر **الرابع** قوله تعالى وَإِذَا
قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب
لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب
الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ وثانيا بان الصيغة تفيد
الوجوب عند انضمام القرينة اليها اجماعا ولعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي
كونه [illegible] بان [illegible] الذين لم يركعوا
عقيب [illegible] حققوا [illegible] الربيع والوسا[illegible]

بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا مخاطبون على الفروع كخطابهم على الاصول وانكانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم المامور به وعن الثاني بانه تعم ترتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وتارك سنتها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما ثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسئول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم وانكانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز واجيب بان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بهذه الخصوصية فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له والمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك مع ذلك تحقق اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما لانه بما توهم تساويهما باعتبار الاستعمال

فى القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله فى المعنى الآخر على الثانى فنسبتا
وليس كما توهم لان الاستعمال فى القدر المشترك ان وقع فهو فى غاية الندرة والشذوذ واين
هو من اشتهار الاستعمال فى كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز لازم على التقدير
الاول اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق احتج السيد رضى الله عنه على اشتراكه
لغة بانه لا شبهة فى استعمال صيغة الامر فى الايجاب والندب معا فى اللغة والتعارف والقرآن
والسنة وظاهر الاستعمال يقتضى الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظ
الواحدة فى الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة واحتج
على كونها حقيقة فى الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعى بحمل الصحابة كل امر ورد فى القرآن
والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا فى مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم
على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسول الله لم يقل صاحبه هذا امر والامر
يقتضى الندب او التوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا فى اللزوم والوجوب بالظاهر
وهذا معلوم بالضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شأن التابعين لهم وتابعى التابعين فطال
ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذى ذكرناه وهذا يدل على قيام
الحجة عليهم بذلك حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة فى هذا
الباب قال رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون فى هذا الحكم الذى
ذكرناه وان اختلفوا فى احكام هذه الالفاظ فى موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر
هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا فى مواضع من كتبنا
ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر
من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد استعمالها فى الندب لا يقتضى كونه حقيقة ايضا بل
يكون مجازا لوجود امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة
الواحدة فى الشيئين او الاشياء كاستعمالها فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة انما
يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء فى الاستعمال اما مع التفاوت
بالتبادر وعدمه او بما اشبه ذلك من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا

العرف

ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه فی العرف الشرعی للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذا
الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعی
تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوی وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاء
فی اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب فی القران والسنة مناف لما ذكره
من حمل الصحابة كل امر ورد فی القران والسنة على الوجوب فتامل احتج الذاهبون
الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشیء من المعانی لثبت بدليل واللازم منتف
لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او
التواتر والعادة تقضی بامتناع عدم الاطلاع على التواتر من يبحث ويجتهد فی الطلب
فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر وان ههنا قسما اخر وهو ثبوته
بالادلة التی قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة
على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله
فيها على حد سواء فی احتجاج السيد علم الهدى بالاشتراك بين شيئين والجواب الجواب
فحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال بانه
لمطلق الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها
واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم فی احتجاج من قال
بالاشتراك وجوابه مثل جوابه **فائدة** يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية
عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر فی الندب كان شائعا فی عرفهم بحيث صار من
المجازات الراجحة المساوی احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء
المرجح الخارجی فيشكل التعلق فی اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم
اصل الحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل
على طلب الماهية وخالف فی ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار وقيده لو هاد الزمان
افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا
لايهما هی لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان

عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما كالآلة مثلا فان قول القائل اضرب غير متناول
للمكان ولا الزمان ولا الآلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد فى كثرة ولا قلة نعم لما كان
اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة
التى هى المطلوبة بالامر بها وتقرير آخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعنى
المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده
بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية
شئ منها ثم انه لا خلاف فى انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعنى المعنى المصدرى
فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك
... على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما
الصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر فى طلب ايجاد الفعل
... عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه احدها انه لو لم تكن للتكرار
... لصوم والصلاة وقد تكرر قطعا والثانى ان النهى يقتضى التكرار فكذلك الامر قياسا
عليه بجامع اشتراكهما فى الدلالة على الطلب الثالث ان الامر بالشئ نهى عن ضده والنهى يمنع
... المنهى عنه دائما فيلزم التكرار فى المامور به والجواب عن الاول المنع عن الملازمة ... لعدم
التكرار بما علم من دليل آخر ... الكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثانى
من وجهين احدهما انه قياس فى اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه فى الاحكام وثانيهما
بيان الفارق فان النهى يقتضى انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها فى جميع الاوقات و
الامر يقتضى اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار فى الامر مانع من فعل غير المامور به بخلاف
فى النهى اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشئ نهيا عن ضده
او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه مع كون النهى الذى فى ضمن الامر تابعا
عن المنهى عنه دائما انه يتفرع على الامر الذى هو فى ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان
فى وقت ففى وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضى المنع عن السكون دائما والامر بحركة
لا دائما يقتضى ... عن السكون ... دائما ... بالمرة ...

ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا والجواب انه انما
صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو
كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة
ثانية وثالثة لعد ممتثلا وآتيا بالمامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين
الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون
بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والآحاد لا تفيد العلم والتواتر
يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق (في الاصل المتقدم) بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم
من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا
طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله

اصل ثالث

ذهب الشيخ
وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخره المكلف عن اول الوقت عصى وقال السيد رضي
الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على
ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه لا يدل
على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى
لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي
خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما احتج القائلون بالفور
بامور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد
عاصيا وذلك معلوم من العرف فلولا افادته الفور لم يعد في العصاة واجيب عنه بان
ذلك انما يفهم من القرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة
اليه عاجلا ومحل النزاع ما تكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله
على ترك السجود لآدم بقوله سبحانه ما منعك الا تسجد اذ امرتك [illegible]
لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد واجيب
[illegible] عدم اعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد
قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين [illegible]

لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فانه لولاه لكان الى اخر
ان منه الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال فيجب
على المكلف حران لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذى كلف بالمنع عن
التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل خارج
والجواب من وجهين احدهما النقض بالوضع بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما
انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب حينئذ تعيين الوقت الذى يؤخر اليه و
اما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله
تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها
مسارعة لانها فعل الله سبحانه وتعالى فلا يتحقق مسارعة العبد اليها فيجب المسارعة
الى فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات فيجب
الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك
محمول على افضلية المسارعة دون تحتمها والا لوجب الفور ولا يتحقق
المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا يرى انه لا يقال
لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق فحيث كان الاتيان
بالمامور به في الوقت الذى لا يجوز التاخير عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد
من حمل الامر في الآيتين على الندب والا لكان مفاد الصيغة منافيا لما يقتضيه المادة
وذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ
كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم
الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لانه قاس الامر في افادته الفور على غيره
من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه ظ واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن
توجيهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب
الى الحال الذى هو عبارة عن الفور وذا محتمل فلا يتعين الحمل على الثاني الدليل
السادس ان النهي يفيد الفور فكذا الامر لانه طلب مثله ولانه يعني الامر بالشئ

نهى عن ضده وهو يقتضى الفور بنحو ما مر فى التكرار انفا وجوابه يعلم من
الجواب السابق فلا يحتاج الى تقريره واحتج السيد بان الامر قد يرد فى القران
واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يرد ويراد التراخى وظاهر استعمال اللفظة
فى شيئين يقتضى انها حقيقة فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم
المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام
لا يحسن الا مع الاحتمال فى اللفظ والجواب ان الذى يتبادر من اطلاق الامر ليس
الا طلب الفعل واما الفور والتراخى فانما يفهمان من لفظه بالقرينة ويكفى فى حسن الاستفهام
كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطى لشيوع التجوز به عن احدها
فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال وهذا انما يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين
حيث يراد المفهوم من حيث هو دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ و
لو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان فى ارادة التخيير بينهما استعمال له فى
عن ظاهر اللفظ وارتكاب التجوز ومن المعلوم خلافه **فائدة** اذا قلنا بان الامر
للفور ولم يات المكلف بالمامور به فى اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان
به فى الثانى ام لا ذهب الى كل فريق حجة الاول بان الامر يقتضى كون المامور به
على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر والثانى بان قوله افعل يجرى مجرى قوله افعل فى
الان الثانى من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد حكى ذلك المحقق
والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى بعضهم الخلاف على ان قول القائل افعل
هل معناه افعل فى الوقت الثانى فان عصيت ففى الثالث وهكذا او معناه افعل
فى الزمن الثانى من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى
الامر الفعل فى جميع الازمان وان قلنا بالثانى لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه
الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى لان
لا شك ان ادعى ... عليه الوجهين الذين ينبنى عليهما الحكم لا يتم ... الواجب
ان يبحث عنه والتحقيق فى ذلك ان الادلة التى استدلوا بها على ان الامر للفور ليس

مفادها على تقدير تسليمها متحد بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الآيات الموب فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في المستدل له على الاولى ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مع الانا اداة او وقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الاتيان بالفعل في اول اوقات الامكان فيصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة ثم حيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فيتعين حينئذ القول بسقوط الوجوب

الاصل الرابع

الاكثرون على ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق لهذه الحكاية لكنه يوهم ذلك في بادي الراي حيث حكى فيها عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب او نتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما يجري مجراها بالنسبة الى الوضوء واذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا بالفعل

لشرط الوجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان
يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المفيد
لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما ترى
بناء منه على ارادة المعنى المعروف في كتب الاصول المشهور لهذا الاصل وما اختاره السيد
فيه محل تأمل وليس لنتعرض لتحقيق حاله هنا ثم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف
فالحجة للحكم في السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان
القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها فيبعد تعلق التكليف بها وحدها بل قد قيل
ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها الا بايجاد الاسباب
فالمسببات ... الا بها فلمكان ... الايجاب بها بحيث ما يرد امر متعلق ظاهرا
بمسبب فهو بحسب التحقيق متعلق بالسبب والواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر
وسيلة له وهذا الكلام متروك مخدوش فيه لان المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق
بها الا بتوسط تعلقها بالاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم
ان ... الاسباب ... التكليف ... الاسباب بعد الدعوى في حال الانفراد دون
ثم حكى بعض الافاضل ان القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف
على كل حال فالذي يدل عليه ان البحث في السبب قليل الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب
نادر ثم اثر ذلك في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل
لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلاث وهو ظاهر ولا يمنع عند
العقل تصريح الآمر بعدم وجوبه والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا
لوجوبه لامتنع التصريح بعدمه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا
للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل
وبيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وحينئذ فان بقي ذلك
الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق لان حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان
لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبطلان كل من قسمي اللازم ظ

وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا ولو قبل الوجوب والجواب
عن الاول بعد القطع بسقوط العقاب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في
المقدور وثانيا الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي
لان الخطاب به عبث ولا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه يوهم ارادة الشرعي فينكر
وحينئذ فتحقق الحكم العقلي فيها دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني بمنع كون الذم
على ترك المقدمة وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها **الاصل
الخامس** الحق ان الامر بالشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص
لفظا ولا معنا واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه و
هو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق و
يراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن [illegible] الخلاف في هذا الاصل
واضطرب كلماتهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في
الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ
الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما
العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب
عن [illegible] وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس مختصا باثبات الاقتضاء و
نفيه حتى يتم في الضد العام باعتبار البيان ان نفي الاقتضاء يوجب خروج الواجب
عن كونه واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او
يستلزمه كما ستسمع وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب
ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده
في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام ومصرح بثبوته لفظا
وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع
بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت واحدة
من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب

علی ما سبق تحقیقه وحقیقة الوجوب لیست الا رجحان الفعل مع المنع من الترك
ولیس هذا معنی النهی عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان جزءه هو المنع
من الترك ولا ریب فی مغایرته للاضداد الوجودیة المعبّر عنها بالخاص واما الالتزام
فلان شرطها اللزوم العقلی او العرفی ونحن نقطع بان تصور معنی صیغة الامر لا یحصل
منه الانتقال الی تصور الضد الخاص فضلا عن النهی عنه قلنا علی انتفائه مضافا
الی ما سبق بیانه من ضعف متمسك مثبتیه وعدم قیام دلیل صالح سواه علیه ولنا
علی الاقتضاء فی العام بمعنی الترك ما علم من انّ ماهیة الوجوب مرکبة من امرین احدهما
المنع من الترك فصیغة الامر الدالة علی الوجوب دالة علی النهی عن الترك بالتضمن و
ذلك واضح احتج الذاهب الی انه عین النهی عن الضد بانه لو لم یکن نفسه لکان
اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بیان الملازمة ان کل متغایرین
اما ان یکونا متساویین فی الصفات النفسیة او لا والمراد بالصفة النفسیة ما
لا یفتقر اتصاف الذات بها الی تعقل امر زائد کالانسانیة للانسان ویقابلها
المعنویة المفتقرة الی تعقل امر زائد کالحادث والتحیز له فان تساویا فیها فمثلان
کسوادین وبیاضین والا فاما ان یتنافیا بانفسهما بان یمتنع اجتماعهما فی محل واحد
بالنظر الی ذاتیهما او لا فان تنافیا کذلك فضدان کالسواد والبیاض والا فخلافان
کالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم باقسامه انهما لو کانا ضدین او مثلین
لم یجتمعا فی محل واحد وهما یجتمعان ضرورة انه یتحقق فی الحرکة الامر بها والنهی
عن السکون الذی هو ضدها ولو کانا خلافین لجاز اجتماع کل واحد منهما مع
ضد الاخر لان ذلك حکم الخلافین کاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة
فکان یجوز ان یجتمع الامر بالشیء مع ضد النهی عن ضده وهو الامر بضده لکن ذلك
محال اما لانهما نقیضان اذ یصیر المعنی افعل هذا او لا تفعل ضده امر بتناقضا کما یعد قولك
لا تفعل ضده خبر امتناقضا واما لانه تکلیف بغیر الممکن وانه محال والجواب ان کان
المراد بقولهم الامر بالشیء طلب لترك ضده علی ما مر وحاصل المعنی انه طلب لفعل

صد صلاة الذى هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظى لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا
لضده وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فحصله ان الامر بالشئ له
عبارة اخرى كالاحجية[له] نحو اخت اخت حالتك ومثله لا يليق ان يدون فى الكتب العلمية
وان كان المراد به انه طلب للكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد
الاخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع
الشئ يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر
واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين
بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل
على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن احد المدعى الاستلزام واقتصار الدليل التضمن
بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى والجواب انهم ان ارادوا بالنقيض الذى هو جزء من ماهية
الوجوب الترك فليس من محل النزاع فى شئ اذ لا خلاف فى ان الدال على الوجوب دال على
المنع من الترك ولا يخرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس
بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك
وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه فى بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخرج عن قطع
الجوانب كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام فى مقابلة من ادعى انه عين
النهى لا على اصل الاقتضاء وما ذكر فى الجواب انما يتم على التقدير الثانى والتحقيق ان يردد فى الجواب
بين الاحتمالين فيتلقى بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويورد ما ذكر فى هذا
الجواب على الثانى الوجه الثانى ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على
فعل لانه المقدور وما هو هنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما
كان يستلزم النهى عنه اذ لا ذم بما لا ينهى عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على
فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق
بالكف ولا نزاع لنا فى النهى عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام
منحصرا فى المعنوى فقال المحقق ان من قال بان الامر بالشئ يستلزم النهى عن ضده لا يقول

[له] قوله كالاحجية [illegible]
[illegible]

بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر من تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي
بمعنى ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فوجود ذلك
الامر منه يلزم ان يحرم ضده والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى
وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب
اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم
رأيت ان هذا التوجيه انما يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثر
فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل بارادة المعنى الذي
ذكره تعسف بحت بل فرية بينة وقد احتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه
في بيان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المأمور
به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب ترك فعل الضد
الخاص وهو معنى النهي عنه والجواب انه يعلم مما سبق انا وان امنعنا وجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا بل نخص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم
لترك المأمور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب
ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم مجرد عدم
الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح المبحث ان الملزوم
اذا كان علة للازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم بنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء
ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا
اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة
فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك
في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا يمكن العقل تحريم احد الامرين المتلازمين
اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع
حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد
على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق

في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المحقق في ضمنه
مباحا لانه لازم للترك و يمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وشناعة هذا القول غير خفية
وله في رده وجوه في بعضها تكلف حيث صار بعضهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
لظنهم ان الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فتكون واجبة تخييرا والتحقيق في رده انه مع
وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي لوازم الوجود حيث
نقول بعدم بقاء الاكوان[1] واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف
من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف وتوقف الامتثال على فعل منها
للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا مع فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به
مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض و يصير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول
به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد
الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة
فقد عرفت ان [illegible] تحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة
فيه ومقتض له فهو ممنوع لما تبين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود
الصارف عن فعل المامور به او عدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد
الخاصة فلا يتصور صدور شيء منها مع جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على
سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط و يمكن القول بتقدير ان يراد بالاستلزام
اشتراكهما في العلة فانه مع ما عرفت من ظهور ان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس
علة لفعل الضد [illegible] ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا
كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب
من مقدمة الواجب فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار
اقتضائه ترك المامور به يكون منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب
عليه من تلك الجهة وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان
بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة و

[1] له قوله بعدم بقاء الاكوان [illegible] الاكوان [illegible] واحتياج الباقي الى المؤثر

معالم الاصول

معلوله الا بالضد انما هو ب المعلول ثم حسب رجع حاصل البحث هٰهنا الى البناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو دام تحرير التعلق بما ذكرنا ؟ عليه
بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد منهيا عنه لصح فعله و ا لكان
واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود
الصارف عن الفعل المامور به وهو محرم قطعا فلو صح معد لك فعل الواجب
الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم
به اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لنا قدمنا
بان صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه
الاول من الحجة ولا يحتاج الى هذا الوجه القليل بل على ان الوجه الذي يقتضيه
التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على
حد غيره من الواجبات و الا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج على النائي
قطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال حينئذ فيجب
عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال
كما سيأتي في بيانه وهم لا يقولون لوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها
انما هو للتوصل بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل
التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع
كالصلوة مثلا يتوقف حصولها بحيث يتحقق به الامتثال على ارادتها وكراهة ضدها واذا قلنا
بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق
الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع حينئذ الوجوب والتحريم في شيء
واحد شخصي وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله
انما هو التوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا
واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض
منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر

مسائل الاصول

للنهي عن ضده الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل يقتضي
اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم
الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة ح وقد علمت ان وجود الصارف و
عدم الداعي مستمران مع اضداد الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير
تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما لا يخفى
على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة
الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه
فعليك بامعان النظر في هذه المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها **اصل** المشهور
بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا
بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو
اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف
قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب
الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في
تعيين ايها شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي
بينهم نعم هنا مذهب تبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على
فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره
المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بين الفساد فلا فائدة
لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق رحمه الله حيث قال بعد نقل الخلاف
في هذه المسئلة وليست المسئلة كثيرة الفائدة **اصل** الامر بالفعل
في وقت يفضل عنه جائز عقلا وواقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة
الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا
على ثلثة مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص

باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص باخر
الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض
وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقى المكلف على صفات
التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان
القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا انما هما لبعض العامة والحق تساوى
جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه و
اخره وفي اى جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة
التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو
العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى
نعم واختاره الشيخ ره على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم ابن زهرة
والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب
منهم المحقق والعلامة رحمهما الله تع وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في هذا المقام
دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان
الكلام فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء
الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل
اجماعا ولا تكرار في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس
في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا
بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوى نسبة الفعل الى اجزاء الوقت
فيكون القول بالتخصيص بالاول والاخر تحكما باطلا ويتعين القول بوجوبه على التخيير
في اجزاء الوقت فهي اى جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا
بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما الصلوة على الوقت
فلا يصح كما لو صلى قبل الزوال وان كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره
له عن وقته متعمدا عاصيا لانه اخره الى وقت القضاء وهما خلاف الاجماع قلنا على الثانية ان

الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين منه احتج الموجب للعزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزاه ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر مما قررناه فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير تجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط والاخير من الوقت لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم ولو كان ثم تخيير لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل من الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة فاعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه وله وجه لكن الحكم به متكرر في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا

وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فالامر مصروف الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة بادائه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضلة في الوقت فقد اتضح مما حققناه آنفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة مستندا بظهور ما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل

اصل الحق ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين منهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا

انتفاء الاعطاء عند انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا
هكذا واذا اثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها
وهى اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به و
ليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجرى مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان
قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم اليه
اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد الاول
يقوم مقام الثاني ثم يعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض
الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى واحتج من نفاه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا
لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على
عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب عن
الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده
شرطا بل الشرط حينئذ احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما
لا يعدم الا بعدمهما فان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم
من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية
يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة
اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة
تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع[1] هنا منتف لانهن اذا لم يردن
التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير
على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق
بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون
فائدته في الاية المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها
او ان الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية
تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه والظاهر

[1] المراد بالموضوع الاكراه وهو منتف منه بارادة التحصين. منه دام ظله العالي

ان الظاهر يدفع بالقاطع **اصل** واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم
عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ ره واحتج اليه الشهيد في الذكرى
ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت باحدى
الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة
الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه
ولانه لو كان كذلك لكان الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده و
اما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند
صفة كوجوب الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة
احتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة وجرى
مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع
من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام
ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة
مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل
معها ودل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان تكون المصلحة مقتضية
لاعلام حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن
محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير بنحو هذا
من قبل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم
عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من
الفوائد لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا تحتمل
فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرتم
اليه صونا للكلام البليغ عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة مما يحصل
[illegible] يتادى ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما

تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلانسلم ان المقتضي لاستقباحه هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات **اصل** والاكثر على ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد المرتضى رحمه الله فقال تعليق الحكم بغاية انما هو يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او ثباته بدليل آخر ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل آخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيد رحمه الله بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه بين الامرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه الصوم قلنا واي معنى لقوله في سائمة الغنم الزكوة ومعلوفتها مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم هاهنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل مثلا عن عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد في التسوية بينهما في غير محلها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها **اصل** قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الآمر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الآمر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الآمر كامره تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا يخفى بعد الحجة عن البحث بما ترى وان تكثر ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سرها فتنبه واما المراد [illegible]

معالم الاصول

الى مطابقة دليل الخصم المعنون به الدعوى حيث جعله على الوجه الذى حكيناه و
لقد اجاد علم الهدى ره حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب
فقال وفى الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او
بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن
فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز
ان يامره بشرط قال والذى يبين ذلك ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل
فى وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره
فقد علمنا بصفته فى المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا
اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا لا يصح ان نعلمه
قطعا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا فى امره بحسب فى حكم
الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن فى ذلك قائما مقام العلم وقد
ثبت ان الظن يقوم مقام العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه
واذا كان القديم تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم
انه لا يتمكن فالرسول حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تع حال من نامره فعند ذلك نامره
بلا شرط قلت هذه الجملة التى افادها السيد قدس سره كافية فى تحرير المقام وافية
فى اثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها بطولها واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج
على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه
لم يعص احد من المكلفين واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة
ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به
فلا معصية الثانى لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة
فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من
شروطه فلا يكون مكلفا لا يق قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا
واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف فى تحقق التكليف لانا نقول نحن

لفرض الوقت المتسع زمانا فزمانا ونردد في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع التكليف
وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الآخر ولا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه
بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم
وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح
ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ من المأمور به كذلك يحسن لمصالح
تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع
فعل المأمور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا الانزجار
عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر يجربها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا
له وان الانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة
الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب عن الاول ظاهر لما حققناه سابقا اذ ليس نزاعنا في مطلق
شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا او قدرته على امتثال الامر
وليست الارادة منه قطعا فالملازمة انما يتم بتقدير كونها منه ومن هنا يتجه المنع عليها جليا
وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد المرتضى
في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مأمور بالفعل
الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مأمورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مأمور
ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب
معها الظن ببقائه وجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع
في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعيد مع تجويزه ان يخترم
السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع
وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب
عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب
الشروع فيه بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن بحيث
لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم بالذبح

الذي هو فري الاوداج بل كلفت بمقدماته كالاضطجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك
والدليل على هذا قوله تعالى وناديناه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واما الجزع فلاشفاقه
من ان يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن
انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب
في الفدية ان يكون من جنس المفدى الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد
علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل
واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد او الوكيل وذلك
ممتنع في حقه تعالى **اصل** الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه
الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض
المحققين من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختار المحقق في التهذيب لنا ان الامر انما يدل
على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب
والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يتحصل بدون ضم شيء منها اليه
في الوجود فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في
الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا
بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في
النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك
لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع او بالجزء الاخر الذي هو رفع
الحرج عن الفعل كما ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق
بالمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول
فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها
منتفية بحكم الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة
ويكفي في رفعها رفع احد اجزائها فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو
جزؤه فلا يدل نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت

الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التی معه من الجنس کما نص علیه جمع من المحققین فالجواز
الذی هو جنس للواجب وغیره لا بد لوجوده فی الواجب من علة هی الفصل له وذلک هو المنع
من الترک فرفعه مقتض لزوال الجواز لان المعلول یزول بزوال علته فیثبت مانعیة النسخ لبقاء
الجواز قلنا هذا مردود من وجهین احدهما ان الخلاف واقع فی کون الفصل علة للجنس فقد
انکره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة وتحقیق ذلک یطلب من مواضعه وثانیهما
انا وان سلمنا کونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا یقتضی ارتفاع الجنس بل انما یقتضی بارتفاعه
اذا لم یخلفه فصل اخر وذلک لان الجنس انما یفتقر الی فصل ما ومن البین ان ارتفاع المنع
من الترک مقتض لثبوت الاذن فیه وهو فصل اخر للجنس الذی هو الجواز والحاصل ان الجواز
قید بین احدهما المنع من الترک والاخر الاذن فیه واذا زال الاول خلفه الثانی ومن هنا ظهر
انه لیس للنهی ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثانی
ولا ینافی هذا اطلاق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقی الجواز حیث ان ظاهره استقلال الامر
به لان ذلک توسع فی العبارة واکثرهم مصرحون بما قلناه فان قیل لما کان رفع المرکب
یحصل تارة برفع جمیع اجزائه وتارة برفع بعضها لم یعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب
لتساوی احتمالی رفع البعض الذی یتحقق معه البقاء ورفع الجمیع الذی معه یزول قلنا
الکلام بعد ثبوت البقاء بتحقق مقتضیه ولولا الاصل استمراره فلا یدفع بالاحتمال وتوضیح ذلک
ان النسخ انما توجه الی الوجوب والمقتضی للجواز هو الامر فیستصحب الی ان یثبت ما ینافیه
وحیث ان رفع الوجوب یتحقق برفع احد جزئیه لم یبق لنا سبیل الی القطع بثبوت المنافی فیستمر
الجواز ظاهرا وهذا معنی ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضی فان الجواز الذی
هو جزء من ماهیة الوجوب وقدر مشترک بینها وبین الاحکام الثلثة الاخر لا تحقق له
بدون انضمام احد قیودها الیه قطعا وان لم یثبت علیة الفصل للجنس لان انحصار
الاحکام فی الخمسة یعد من الضروریات والشک فی وجود القید یوجب الشک فی
وجود المقتضی وقد علمت ان نسخ الوجوب کما یحتمل التعلق بالقید فقط اعنی المنع من الترک
لیقتضی ثبوت نقیضه الذی هو قید اخر کذلک یحتمل التعلق بالمجموع فلا یبقی قید ولا مقید

وانضمام القيد مشكوك فيه فلا يتحقق معه وجود المقتضي ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال
الاول باصالة عدم تعلق النسخ بالجميع كان معارضا باصالة عدم وجود القيد
فيتساقطا وهو ينظر الى فساد قولهم في آخر الحجة ان الظاهر بقاء المقتضي لتحقق مقتضيه
والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر
ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهود
على السنتهم يريدون به الاباحة او الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة
ولا منهما ومن المكروه كما ذهب اليه بعضهم حتى انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه
الا عن شاذ بل صرح بذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي
بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه
راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم
كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك
على ما اقتضاه الناسخ كانت حقيقة الندب وكان هو الباقي **البحث الثاني** في
النواهي **اصل** اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في
الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند
الاطلاق ولذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعله والاصل
عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول
عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وقد
يقال ان هذا مختص بمناهي الرسول وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه
بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل
من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شائع **اصل** واختلفوا في ان المطلوب
بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة
في تهذيبه وقال قوم لنهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكي انه قول جماعة كثيرة
وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه

العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بما هو مقدور للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض وايضا فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والنفي سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتأخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ومتجدد بها **اصل** قال السيد المرتضى رضي الله عنه وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة اختاره في النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها به وايضا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي السيد بمتناول غيرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن و

لا تأكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون المشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال المذكور ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا ان ما فروا منه بجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم المجاز والاشتراك لازم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا **فائدة** لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح **اصل** الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع ولكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال قبحهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معنا الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز والعجب من افكارهم الواهية الفاسدة [illegible] بها الى فهم هذا وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احدهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة [illegible] بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من جهة كونها غصبا [illegible]

ومن اجاز بحجة المانع الثالث ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهى طلب لعدمه فالجمع بينهما فى امر واحد
ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين
فى شئ واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد فى الواقع امرين هذا مامور به و
ذلك منهى عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضى ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا
فالصلوة فى الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهى لكن المتعلق الذى هو
الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة و
منهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون فى الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهى وهو متحد
وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده
بخياطة ثوب ونهاه عن الكون فى مكان مخصوص ثم خاطه فى ذلك المكان فانا نقطع
بانه مطيع عاص لجهتى الامر بالخياطة والنهى عن الكون الثانى انه لو امتنع الجمع لكان
باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهى اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد فى المتعلقين
فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهى الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار
المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهى
حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر فى المثال
المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باى وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف
فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا و
الحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك فى حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف
ما اتفقت وعن الثانى ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون
الذى هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا
الكون صار متعلقا للنهى ضرورة ان الاحكام انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها
فالفرد الذى يتحقق به الكلى هو الذى يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا نقول فى جهة الصلوة
فان الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر فى الحقيقة
انما هو الفرد الذى يوجد منه ولو باعتبار الحصة التى فى ضمنه من الحقيقة الكلية على ما هو

الامرين فی وجود الكلی الطبيعی وكما ان الصلوة الكلية يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلی الصلوة بالجزئی المعين منها فقد اختار ايجاد كلی الكون بالجزئی المعين منه الحاصل فی ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضی تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهی وهو شیء واحد قطعا فعليه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الی اخرة ان اراد به خروجهما عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه نفعا اذ لا نزاع فی اجتماع الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان علی المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هذا مما لا يكاد يلتبس علی من راجع وجدانه ولم يطلق فی ميدان الجدال والعناد عنانه اصل اختلفوا فی دلالة النهی علی فساد المنهی عنه علی اقوال ثالثها ايدل فی العبادات لا فی المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضی ان ذلك بالشرع لا باللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا ولا قوة عندی كلانه يدل فی العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا علی الاولی ان النهی يقتضی كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر يقتضی كونه مصلحة مراد او هما متضادان فالاتی بالمنهی عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعنی بالفساد الا هذا ولنا علی الثانية انه لو دل لكانت احدی الثلث وكلها منتفية اما الاولی والثانية فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلی او العرفی كما هو معلوم وكلاهما مفقود يدل علی ذلك انه يجوز عند العقل وفی العرف ان يصرح بالنهی عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين وذلك دليل بين علی عدم اللزوم حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار فی جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون علی الفساد بالنهی فی ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهی ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهی

عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت
الزائد من مصلحة الصحة من مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد
كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات
القدر الراجح من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة
من ان النهي يرجح
واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي
ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجية في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ
حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جدا
وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة حينئذ ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت اذ
من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب اثر كالانتقال
الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان الصحة فيهما باعتبار كونهما عبارة
عن حصول الامتثال تدل على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمنا
في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال على
انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها
كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء
يستدلون بالنهي على الفساد وقد اجاب عنه اولئك بانه انما يقتضي دلالته على الفساد
القائسون بدلالته مطلقا في كل الشروط اللغوي
واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة فلا دليل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد
انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق
ما قدمناه من عدم حجيته في ذلك وهم وان اصابوا في القول بدلالته في
العبادات لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا
الوجه الثاني ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا
تفسيريه والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا
لنقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة و
نقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته لغة ومثله يجيء في الامر والحق ان تقرر لا نسلم

وجوب الامتثال من احكام المتقابلات لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض
احكامهما سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي
الفساد حتى يلزم في النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به
حجة الثاني ان الدلالة مطابقة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي
عنه واللازم منتف لانه يصح ان تقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو
فعلت لعاقبتك عليه لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة بان قيام
الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة
صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع
ذلك الظهور ويناقضه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله
نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة بينهما بذلك اذن فالتسليم فالحق ان الكلام متجه
في غير العبادات وهو الذي مثل به واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم ساقط بين
اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة
في غاية الظهور لا ينكرها الا مكابر **المطلب الثالث** في العموم والخصوص
وفيه فصول **الفصل الاول** في الكلام على الفاظ العموم **اصل** الحق ان
للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور
المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع له استعمل في غيره كان
مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص السيد على ان
تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في عرف الشرع
الى الوجوب وذهب قوم الا ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في
الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا
فهم منه العموم حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة
فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا فالنكرة في سياق النفي للعموم
لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان التحريم بلا اجمع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة

بين العموم والخصوص لكان قول القائل رأيت الناس كلهم اجمعين مؤكداً للاشتباه
وذلك ظ بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ واللفظ
الدال على شيء يتأكد بتكريره فيلزم ان يكون الالتباس متأكداً عند التكرير واما بطلان
اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه
احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه
تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه
حقيقة فيهما وقد سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ
لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا تفيد اليقين ولو كان متواتراً
لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز
والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك آية الحقيقة فتكون في الخصوص مجازاً
انه خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه
فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعاً له وقد بينا ان المتبادر
هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن
لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف
العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما تكون للخصوص فلا يكون العموم مراداً ولا فيه داخلاً
فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وايضاً اشتهر
في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازاً في الاقل تقليلاً
للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه
معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على
الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا الاخير عن نظر واما عن الاخير فبان احتياج
خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة
في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه

هذا مع ما فى التمسك بمثل هذا التتمة من الوهن **اصل** الجمع المعرّف بالادات يفيد
العموم حيث لا عهد ولا نعرف فى ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققو مخالفينا على هذا ايضا
وربما خالف فى ذلك بعض من لا يعتدّ به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما
المفرد المعرف فذهب جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم
افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عمّ
لجاز الاستثناء منه مطردا وهو ممتنع قطعا احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع
فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض الثانى صحة الاستثناء
منه كما فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته
على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد
وعن الثانى بانه مجاز لعدم الاطراد وفى الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلانه مبنى
على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرّر فى موضعه واما الثانى فلان
الطريق الى المجاز لا ينكر افادة المفرد المعرّف العموم فى بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة
التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام
انما هو فى دلالته على العموم مط بحيث لو استعمل فى غيره لكان مجازا على حد صيغ العموم لكن
هذا شانها ومن البين ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول
الذى لا نزاع فيه **فائدة** مهمة حيث علمت ان الغرض من نفى دلالة المفرد المعرف على
العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مط فاعلم ان القرينة
الحالية قائمة فى الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجى كما
فى قوله تع واحلّ الله البيع وحرّم الربوا وقوله اذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شئ ونظائره
ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما
تجرى فى الكليات باعتبار وجودها كما علم انها وجدت فاذا انتفت بها الوجود اما حاصل لجميع
الافراد او لبعض غير معين لكن ارادة البعض تنافى الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع
وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس مقدار الكرّ من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعمالها

معالم الاصول

في الكتاب والسنة فتعين في هذا كله ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم أر احداً تنبّه
لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه فانه قال في اخر هذا
البحث ولقائل ان يقول اذا لم يكن ثم معهود وصدر من الحكيم فان ذلك قرينة حالية تدل على
الاستغراق لم يكن ذلك بالنظر الى الحكمة **اصل** اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد
العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن
الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه
لكل عدد بدلاً كرجل بين الآحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم
فيما يتناوله من [illegible] رجال ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد
واقل المراتب واحدة المحمول عليه قطعا للعلم بكونها مرادة ويبقى ما سواها على حكم الشك حجة
الشيخ ان هذه اللفظة اذا وردت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة
لبيّنها [illegible] على الكل [illegible] وافقه من العامة انه ثبت اطلاق
الجمع على كل مرتبة من مراتب الجموع واذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه
فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اولاً فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبيّنه
ايضاً واما ثانياً فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مراداً قطعاً وفيه
نظر واما عن الثاني فلانه لو كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان
[illegible] كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني المشتركة الا ان اقل
[illegible] باعتبار القطع بارادته [illegible] ويبقى ما عداه مشكوكاً فيه
الى ان يدل دليل على ارادته ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن
الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بين
[illegible] عن احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها كان الواجب
[illegible] على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه الا بالقرينة
[illegible] فيحتاج الحمل عليه الى دليل **فائدة**
اقل مراتب صيغة الجمع الثلاثة على الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم

عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزائد
دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره واحتج المخالف بوجوه الاول
قوله تعالى فان كان له اخوة فالمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق
الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون فاطلق ضمير الجمع
المخاطبين على الاثنين الثالث قول النبي الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول
ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع الاخوين لا على استفادته من الآية فلا دلالة
فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما
يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون
الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة الجموع لا في
ج م ع **اصل** ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الناس يا ايها الذين امنوا
لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو
قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم
لنا انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون
اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو
ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر بان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما انه لو لم يكن
الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه
لا معنى لارساله الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا
يحتجون على اهل الاعصار ممن بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار
المنقولة عن النبي وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول
فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين
فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب الادلة على ان حكمهم
حكم الذين شافههم واما عن الثاني فانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم

لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم بدليل
آخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين **الفصل**
الثانى فى جملة من مباحث التخصيص **اصل** اختلف القوم فى منتهى التخصيص الى كم هو
فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابى المكارم
بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء
جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل فى حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب
لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة فى البستان وفيه الف وقد اكل واحدة او ثلثة
وقوله اخذت كل ما فى الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة
وكذا قوله كل من دخل دارى فهو حر او كل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة
فقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر ولا لك لو اريد من اللفظ فى جميع ما ذكر قريبة من
مدلوله احتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام فى غير الاستغراق يكون
بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من بعض فوجب جواز استعماله فى
جميع الاقسام الى ان ينتهى الى الواحد الثانى انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج
اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضى امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى انا له
لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس الاية والمراد نعيم
بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب
جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء و
الخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل
هكذا اجاب العلامة ره فى النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضى رجحته
ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى والتحقيق فى الجواب ان يقال
لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام فى الخصوص مجاز كما هو الحق ومستمعه
ولا بد فى جواز مثله من وجود العلاقة [illegible] محققا

[illegible]

معالم الاصول

باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة المعتبرة فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه
وعلاقة الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما نص عليه
المحققون وانما اشترط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما حققه في محله قلت
تخصيص وجود العلاقة بالاكثر قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض من مدلوله لكنها
ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلوله كل فرد لا مجموع الافراد وانما يسوغ في مدلوله تحقق
الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك فالمصحح للتجوز علاقة الكل والجزء ... وانما هو
علاقة المشابهة ... الاشتراك ... في استعمال لفظ العام في الخصوص ... تحقق
... من مدلول العام ليتحقق المشابهة ... في الاستعمال ... لابد من بيان
... في اللغة لغوا
... انه غير محل النزاع ... وليس ... التخصيص في شيء ...
... العادة ... من ... يغلبون المتكلم ... تلك الاستحالة
عن العقل ... على تقدير ثبوته كالثالث في خروجه
عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام ... على ... ليس بعام بل المعهود والمعهود
غير عام فقد ... في هذا العدم ... طلاق الناس المعهود على واحد ... الامر عندنا استعمل
... انه غير محل النزاع ... فان كل واحد من ... والخبز في المثالين ليس بعام هو
... الخارجي السابق للمعهود ... الخبز والماء المقرب في ... انه يشمل ...
... الذي هو قسم من
الجنس ... بين تلك المحتملات بدلالة
القرينة وهذا ... اطلاق المعرف ... الخارجي على موجود معين من بين
موجودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق
معهودة بذلك ... الخارجي ... بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس
من تخصيص العموم في شيء وكذا هذا ... ما قيل في الجمع من ان اقله ...
او اثنان فانهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين وفي الجواب ان الكلام في

من اوائل الفصول

اقل مرتبة يخصص اليه العام لان اقل مرتبة يطلق عليها الجمع وان الجمع من حيث هو ليس
بعام ولم يقم دليل على تلازم حكميهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون المثبت لاحدهما
مثبتا للآخر **اصل** واذا خص العام واريد به الباقی فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا
للشيخ والمحقق والعلامة فی احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا
وقيل هو حقيقة ان كان الباقی غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقد
ذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة
او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثانی للعلامة
اختاره فی التهذيب وتفصل هيهنا مذاهب كثيرة للناس سوى هذه لكنها شديدة
الوهن فلا جدوى فی التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة فی الباقی كما فی الكل لكان
مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه حقيقة للعموم ولا ريب
ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة
فی معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض وقوع البحث فی مثاله
اذ الكلام فی الفاظ العموم التی قد ثبت اختصاصها فی اصل الوضع بالعموم احتج القائل بانه
حقيقة مطلقا بوجهين الاول ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على
ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير الثانی انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة
لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص
انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل فی غير ما وضع له
واعترض بان عدم تناوله للغير او تناوله له لا يغير صفة تناوله لما يتناوله والجواب
ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقی حتى يكون بقاء التناول
مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل فی المعنى الذی ذلك الباقی بعض
منه وبعد التخصيص يستعمل فی نفس الباقی فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له
حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام فی الحقيقة المقابلة للمجاز وهی صفة اللفظ وعن الثانی
بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز

واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى القرينة عدم ارادة
المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت
المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس
المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان
بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان
الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع واذا
قد صار لغيره فكان مجازا وقد لا يذهب عليك ان منشاء الغلط ههنا تحديد استعماله
كون الشرع في بسط العام او في التعميم وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في منع
ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه
العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد
بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم
ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان
نحو مسلمون للجماعة مجازا او لكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا او لكان نحو الف
سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاولان فبالاتفاق واما الاخير فلكونه
موضع وفاق من الخصمين بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد بقيد هو
كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بعد التقييد لما نقلت عنه
ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب
ان وجه الفرق ظاهر فان الواو في مسلمون كالالف في ضارب والواو في مضروب حرف من الكلمة و
المجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في
العرف كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يقال
ان مسلم للجنس والالف واللام للعهد ونحكم بكون نحو الف سنة الا خمسين عاما حقيقة
على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام المدلول وان الاخراج منه وقد مر في الاسناد
والحكم مشروح ويرد انا قد بينا ما ذكرناه في هذه الصور الثلث يتحقق في العام المخصوص

[illegible]

لظهور المنافاة بين لفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها ولان المفروض
ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد فكيف يلزم من كونه
مجازا كون هذه مجازات **اصل** الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه عن الحجية
في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك من الاصحاب
مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر
حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل
والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض لباقيها فانه تطويل بلا طائل
اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل الجمع من اثنين او
ثلثة على الرأيين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعد
لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غيره من دون عذر استحق على تركه عقابا في العرف
عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج
منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد وسائر ما تحته
من مراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها
فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين
جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان
المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه
بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول
ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا
كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على تعيينه كما في موضع النزاع فان الباقي
اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل يعينه لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة
في ارادته للبعض مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم وتقرير
ما قلناه في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد منها
من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ولنسمه ثم توجه هذا اعتراض

الحجة غير وافية بدعوى القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يدعي جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في الباقي ان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه والجواب لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقي **اصل** ذهب العلامة ره في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين القائلين بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين وتصريح الاخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين الخصوص فذلك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئيات ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية من الدلالة وقد شاع [illegible] ما من عام الا وقد خص

معالم الاصول

فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة ره على مختاره في التهذيب وهو كالصريح في موافقته هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة كما عرفت وصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقائق واحتج مشترط القطع بانه ان كانت المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على التخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث المجتهد فانه كثيرا ما يكون المسئلة مما تكرر فيه البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص

اصل اذا تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء

ولو ... العبارات [illegible] مع الأصل [illegible]

بحث الاستثناء

ثم يشيرون فى باقى انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما فى الاستثناء ونحن نجرى
على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع
الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر
فى رجوعه الى الجميع وفسره بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ ره وقال
آخرون انه ظ فى العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندرى انه حقيقة فى اى الامرين
وقال السيد المرتضى رض انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان القولان
موافقان للقول الثانى فى الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف
فى استعمال الاستثناء فى الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اول
هذين حقيقة وعند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى
اعتبار القرينة على الامرين واختاره العلامة ره فى التهذيب وليس بجيد لان فرض
وجود القرينة يخرجه عن محل النزاع اذ هو فيما عرى عنها والذى يقوى فى نفسى
ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم
بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا كما قاله المرتضى ره
وان كنا فى المعنى موافقين له ولولا تصريحه بلفظ الاشتراك فى اثناء الاحتجاج
لم يأب كلامه عن الحمل على ما اخترناه فانه قال والذى اذهب اليه ان الاستثناء اذا
تعقب جملا وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى
جميع الجمل كما قال الشافعى وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قاله ابو حنيفة ولا يقطع
على ذلك الا بدليل منفصل او عادة او امارة وفى الجملة لا يجوز القطع على ذلك
لشىء يرجع الى اللفظ هذا والحال فيما صرنا اليه نظير ما عرفت فى مذهبى الوقف
والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة
التخصيص على كل تقدير غاية ما هناك انه لا يحكم بكونها مرادة بخصوصها او فى جملة
الجميع وهذا لا اثر له فى الحكم المط كما هو ظ فالمحتاج الى القرينة فى الحقيقة انما هو
تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة يسهل بتدبرها كشف

معالم الاصول

الحجاب عن المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لابد له
وجه من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا
او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص التصور
المعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان تصور
معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او
الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم
التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام
نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع
له خاصا لكن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا
من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع
والموضوع له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا
مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم
العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات
تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظة هذا لا يطلق الا على
الخصوصيات فلا يقال هذا ويراد به واحد مما يشار اليه بل لابد في اطلاقه من القصد
الى خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كوحل لجاز فيه ذلك وهكذا
الكلام في الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام
وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياته فمن والى وعلى مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين
بخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها
من احديهما عام ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب
الجزئية فانها في حكم المعاني الحرفية فكان لفظة من موضوعة بمعناها لكل ابتداء

معين مخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا فلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى لذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الادات اعني بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوهما مما هو موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة فلا يحتاج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث يطلق يدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر ومنها كونه في حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مط وانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مط والى الاخيرة مط مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى رحمه الله بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني والق اصدقائي

الا واحد ایجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد من الجملتين او
من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واشتراكه الثانی
ان الظاهر من استعمال اللفظة فی معنيين مختلفين من غير ان يقوم دلالة على
انها مجوز بها فی احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف فی انه وجد فی القرآن
واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب الجملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احدهما
اخرى وانما يدعى من حصه باحدهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن
ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التی تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف
بانه مستعمل فی الامرين واذا كان الامر على هذا يجب ان يكون تعقب الاستثناء
الجملتين محتمل لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه الامرين وحقيقة فی كل واحد
منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة الثالث انه لا بد فی
الاستثناء المتعقب بجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما معا والى واحد منهما
لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شیء منهما وقد نظرنا فی كل شیء يعتمده من قطع
على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق
به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لهما فلم نجد فيه
ما يوجب القطع على اختصاصها بالجملة التی تليه دون ما تقدمها فوجب
مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف فيهما ولا نقطع على شیء منهما الا
بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلمانی واكرمت جيرانی واخرجت
نكوتی قائما او قال صباحا ومساء او فی مكان كذا احتمل ما عقب بذكره من
الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع
ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه وليس لسامع
ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل او البعض الا بدليل غير الظاهر
فكذلك يجب فی الاستثناء والجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء من
الحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة فی الكلام تاتی بعد تمامه واستقلاله

له قد یرید عن الاولیٰ... اذ لا يتحصل الكلام... ١٢ معالم الاصول للشيخ حسن الاردبيلی

قلنا الحق أن التركيب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه
جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا ان
مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين
من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذى تعقبه الحال او الظرف هو
العامل دون ما تقدمه وانما يعلم فى بعض المواضع ان الكل عامل بدليل
والجواب امّا عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك
بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه
موضوعا بالوضع العام او لعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل
الوقف او لغير ذلك من الاسباب المقتضية له وامّا عن الثانى فبانه على تقدير
تسليمه انّما يدلّ على كون اللفظ حقيقة فى الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه
بوضع واحد كما قلناه ولا بد فى الاشتراك من وضعين وامّا عن الثالث فبان
عدم الدليل المعتبر على حتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضى المصير
الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلناه وبين الوقف وامّا عن الرابع
فبانه قياس فى اللغة مع انه لا يدلّ على الاشتراك بل على الاعمّ منه ومما قلناه
حجة القول بالرجوع الى الجميع امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود
الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنيهما
فان قوله تعالى فى اية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا الثانيها
ان حرف العطف يصيّر الجمل المتعددة فى حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا
رأيت زيد بن عبد الله ورأيت زيد بن عمرو وبين قولنا رأيت الزيدين واذا
كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعا اليها لا محالة فكذا ما هو
بحكمها وثالثها ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى جميعها
اتفاقا فكذا الاستثناء بغيره والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء وغير
مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم

معالم الاصول

باولويته البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من اخر شملت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا يليق بهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها ما يدين به الجميع حتى كانهم ذكروه عقيب كل واحدة ادلو كرر بعد كل جملة لا ستهجن وكان مخالفا لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل فى اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا كان تطويلا مستهجنا فاقيم فيهما مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء يجب ان تلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها على بعض يجب ان يؤثر فى جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم فى الاصل بل هو محتمل كما قلنا فى الاستثناء ولو سلم فهو قياس فى اللغة وعن الثانى انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضى وقد يذكر المشية فى الماضى فيقول القائل حججت وزرت انشاء الله تع وانما دخلت المشية فى كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضى لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقيب المشية اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يختص التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضى التحير لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها فى هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس

مطلب الاصل

بظاهر فيه ولا فى شئ مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رأيت رجالا كان
كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه
قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له قه عن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة
فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم فى اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة
كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة فى الحكم بالاختصاص
وعدمه قه عن السادس ان اعتبار الاتصال فى الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى
اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز حكم ما يصح
لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة فى التعلق بجميعه وان كان بعضه منفصلا
وبعيدا عن محل اللحوق واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل
لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضى عدمه تركنا العمل به فى الجملة الواحدة لدفع
محذور الهذرية فيبقى الدليل فى باقى الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثانى ان المقتضى لرجوع الاستثناء
الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه يستقل
وافاد المعنى لتعلقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب
فيه لو كان مستقلا بنفسه ان يعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه
وظاهره الا لضرورة يقتضى خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التى يليها الاستثناء بالضرورة
لم يجز تخصيص غيرها اذ لا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة
استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد
ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد فى اعراب واحد نص سيبويه عليه وقوله حجة
ولانه يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف فى ان الاستثناء
من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلمانى الا ثلثة
الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التى تليه دون ما تقدمها فكذا فى غيره
دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى

الثانية الا بعد استيفاء غرضه منهما كالسكوت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنعه من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه لو كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو رأي محقق المتاخرين ظ وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا تخالف الا بحسب الحقيقة وقوله لترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما لا يداني فيه شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل حينئذ بدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء وان انفصل في النطق تراخيا وانقطع عن المستثنى منه حتى ابل وغيره من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده ولو كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظ لان الاتفاق واقع على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره لا ان يكون صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه من وقته منافيا لموجبه وهو ويمتنى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال ما هو نص الواضع على ان طريق العدول عن الظاهر ان يأتي بدليله في حال تشاغله بالكلام حسب ما

منه فما لم يقم الفراغ منه لم يتجه التمسك بالحكم بإرادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال ثم لما
كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الأخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار واللفظ
صالح بحسب وضعه لكل من الأمرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل إلا بالقرينة وكان تعلقه
بالأخيرة متحققا اللزومه على كلا التقديرين أو صح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالأصل
الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالأخيرة في شيء وان قد يعرض
اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة الأمر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب
والندب اذا وردت مجردة عن القرائن تدل على الندب وذلك لان اقتضائها كون الفعل
راجحا امر متيقن وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالأصل لكونه زيادة في
التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل
به عنه الى غيره كما يقوله من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا مما يفرق به
بين القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو
في الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعند بعض
الاصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون
على ارادة الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه و
حالنا فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الأخيرة وحدها لكنا نعلم ان الأخيرة
مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا
عما هو موضوع اللفظ ولا عادلا عن الحقيقة بل كان مستعملا فيما هو موضوع له عموما ويلزم من
قال باختصاص الأخيرة ان يكون المتكلم بارادتها مع الباقي متجوزا و متعديا عن
موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا بعدما علمت من عموم الوضع في المفردات
وانتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالأخيرة
فقط على انه لو ثبت ذلك لأشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود
العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر من غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط وهي هنا مفقودة والجواب

عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد ره محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من المحتمل مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لانما قال علم الهدى ره مشيرا الى هذه الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توجب على المستدل بها ان لا يقطع بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما يتعلق بما تقدم ويقتضي ان توقف في ذلك كما ذهب نحن اليه لانه مبني دليله على ان الاستقلال يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتصر عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظة ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله وقد ذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيام معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونها نائبة عن استثنى كما ان حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا الحجة يعتد بها وانما ذكر نجم الائمة الشيخ الرضي انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظ وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول

عين متنازع و قد وافقه على ذلك بعض محققی المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز و انتفاء المانع
سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد و هو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة و
يجوز تعدد العلامات قال و يدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشئ
الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض و لا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا و هو اما
فی كل واحد منهما بخصوصه او فی احدهما بعينه دون الآخر او فيهما ضمير واحد بالاشتراك
و الاول باطل لانه يقتضی كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدا و هو جمع بين الضدين و
الثانی يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالی من الضمير و استقلال ما فيه الضمير بها و هو خلاف
المفروض و الثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد و ذهب عمرو الظريفان و العامل
فی الصفة هو العامل فی الموصوف و لا يذهب عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا
يخالف ما نقل عنه ثمة من النص على عدم الجواز و قد نقل هذا الحكم ايضا جم الائمة عن
الخليل و سيبويه و نقل عن سيبويه القول بان العامل فی الصفة هو العامل فی الموصوف
وارتضاه و الجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه
دون ما تقدمه لان تعلقه بالامرين يقتضی الغائه و انتفاء فائدته فان القائل اذا قال
لك عندی عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب
ذلك الا درهما رجع الاقرار الى التسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من
العشرة فلو عاد الدرهم المستثنی بعد ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لاخراجه منها
مثل ما ادخل و لم يبق سوى ما استفدناه بقوله علی عشرة الا درهمين و هو الاقرار
بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط
فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد و ذلك ظاهر و عن السادس بالمنع من انه لم ينقل عن
الاول الا بعد استيفاء غرضه منها و هل هو الا عين المتنازع فيه و منه يعلم فساد القول
بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء و بين الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم
ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة المتعددة بحيث يصلح لكل واحد منه
حكم الاستثناء خلافا و احتجاجا و حجة و جوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى

الاخيرة حكم لعود الشرط الى الجميع لخيال فاسد فالامر فيه هيّن وانت اذا امعنت النظر في
الحجج السابقة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتميّز المختار منها عن الزيف

اصل

ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك مخصصا
له واختاره العلامة ره في النهاية وحكى المحقق عن الشيخ ره ذلك وهو قول جماعة من
العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في التهذيب وهو مذهب المرتضى ره
ايضا وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن احق بردهن
والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن وعلى الثاني لا يختص بل
يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقوى لنا
ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا لمجاز اما الاول فلان لفظ العام حقيقة في
العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء
المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا لم يكن جاريا على
مقتضى الوضع فكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من اسلوبه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي
وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى
الحقيقي له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم
بترجيح احد المجازين على الآخر من مرجح والظ انتفاؤه ههنا فيجب الوقف فان قلت تخصيص
العام اعني المظهر وصيرورته مجازا يستلزم تخصيص الضمير وصيرورته مثله ولا يلزمه
العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا يقتضي تخصيصه وحينئذ فالمجاز اللازم
من عدم التخصيص ارجح مما يستلزم التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت
هذا مبنيّ على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لا لما يراد بالمرجع وان
كان معنى مجازيا له فانه حينئذ يتحقق المجاز في الضمير بمجرد تخصيص العام لكونه
مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف التحقيق فان الظاهر انه وضعه
لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير مما يلزم تخصيصه وصيرورته
مجازا فليس هناك الا مجاز واحد على التقديرين وعما قيل من ان الضمير بعد التخصيص

هو الاضمار لان التقدير في الاية ح وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فيضعفه ظنه بعد ما قربناه انه لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير عنه والتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر تساويهما وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي عدم مطابقته للمرجع انه بط وجوابه منع بطلان المخالفة مط كيف وباب المجاز واسع وحكمها لاستخدام سائغ حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل براسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وضرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته كك والجواب المعروض عن ... الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك موجبا للتجوز في لفظ العام ولا يجدي الفرار من مجازية الضمير لاستدعاء التخصيص ... بقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لاحد المجازين على الاخر وجب التوقف **اصل** لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص والحجية الاقوى ظاهرة و ... بان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح معارضا ... فيجب حمله ... والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من ... لانه بمفهوم المخالفة ومحصل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا تقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد فيتاتى معه ... نوع تخصيص العمومات **اصل** الخلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة

وجمع من العامة وحكى المحقق ره عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد ره فانه قال فى اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل به قد ورد الشرع به لم يكن فى ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعى متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض واليه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغى بالمرة احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى والظنى لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى والثانى انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ ايضا والتالى باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص فى الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم فى النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص فى الدلالة لانه دفع الدلالة فى بعض الموارد وهى ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعى بالظنى بل هو ترك الظنى بالظنى وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعى النقل لكنه ظنى الدلالة وخاص الخبر وان كان ظنى النقل لكنه قطعى الدلالة فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثانى ان الاجماع الذى ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشئ فى الضعيف تاثيره فى القوى فليتامل حجة المفصلين ان الخاص ظنى والعام قطعى فلا تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعى على تخصيصه فيصير مجازا او عند الفرقة الثانية بان يخصص بمنفصل لان المخصص بمنفصل مجاز عندها دون المتصل والقطعى يزول بالقطعى اذا اضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز بالجواز سواء

وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن فالتحقيق المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من آخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب بترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا وتمام ما قاله المحقق هنا يعلم مما ذكره في محله من بحث الاخبار انشاء الله تع **خاتمة**

في بناء العام على الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان نعلم تاريخهما او لا والاول اما مقترنان او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران فيجب بناء العام على الخاص بلا خلاف نوبته الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخا له بلا خلاف وان كان قبله بني على جواز تأخير بيان العام فمن جوزه جعله مخصصا او بيانا كالاول وهو الحق وغير المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين من لا يقول به وهم يمنعون من النسخ قبل حضور وقت وسيأتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصرح ابو المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص اذا كان وروده قبل حضور وقت العمل به واما اذا كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي صرف دلالة العام على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين عند من يثبت الحكم وربما كان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير تأخيره عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظ لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف له لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد علم التخصيص في نحو ... اكثر ... حادثة ... عام الا وقد خص كما صرح بحجة القول بالنسخ

وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي على الافراد واحد بعد واحد وهذا اختصار لذلك للطول واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان نسخا لقوله اقتل زيد افكذا ما هو بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالخصوصية يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد الكلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه واذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب عن هذا التعليل اولا انا لا نم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد لهذا الاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في المخصص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يعمل ح بالخاص ايض لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا ح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصصا او ناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا واما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايض

واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون
مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال
هذه على العام فجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل و
احتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان
يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ ح
لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل الحال فيتمسك
في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما
قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو
المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخر الخاص عن
وقت العمل وان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة و
هو غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل
فالاشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم
حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال
مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فانه يختص التوقف به اذ ما عداه من
الصور خالص من هذا الشوب وح فلا وجه لتخييل التوقف في تقديم الخاص بقول
مطلق لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم
بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل وان قصرت العبارة
عن تاديته الا ان سوق كلامه يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان هذا الاشكال على تقدير
ثبوته عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال
النسخ انما يتصور في الخبر النبوي ومتهاد هو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى ره
عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم احدهما [illegible] تاخيره وهذا لا يليق
بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يقع

تقدیمه فی اخبار الاحاد لانها هی التی یتعارض فیهما هذا ومن لا یذهب الی العمل
باخبار الاحاد فقد سقطت عنه کلفة هذه المسئلة قال تکلم فیهما فعلی طریق الفرض
والتقدیر والذی یقوی فی نفوسنا اذا فرضنا ذلک التوقف عن البناء والرجوع الی
ما یدل علیه الدلیل من العمل باحدهما انتهی کلامه وما ذهب الیه من التوقف
ههنا هو مذهب من قال بالنسخ فی القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء
علی مذهبهم هناک ظاهر وان الخاص ح بین ان یکون مخصصا او منسوخا و
لا ترجیح لاحدهما فیتوقف **المطلب الرابع** فی المطلق والمقید والمجمل والمبین

اصل المطلق هو ما دل علی شائع فی جنسه بمعنی کونه حصة محتملة لحصص
کثیرة مما یندرج تحت امر مشترک والمقید خلافه فهو ما لا یدل علی شائع فی جنسه
وقد یطلق المقید علی معنی آخر وهو ما اخرج من شائع مثل رقبة مومنة فانها و
ان کانت شائعة بین الرقبات المومنات لکنها اخرجت عن الشیاع بوجه ما من
حیث کانت شائعة بین المومنة وغیر المومنة فازیل ذلک الشیاع عنه و
قیّد بالمومنة فهو مطلق من وجه ومقید من وجه آخر والاصطلاح الشائع
فی المقید هو الاطلاق الثانی اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقید فاما
ان یختلف حکمهما نحو اکرم هاشمیا جالس هاشمیا عالما فلا یحمل احدهما علی الآخر
ح بوجه من الوجوه اتفاقا سواء کان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد
بان کانا امرین او نهیین ام لا کان یکون احدهما امرا والآخر نهیا وسواء اتحد سببهما
او اختلف الا فی مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقول لا تملک رقبة کافرة
فانه یقید المطلق بنفی الکفر وان کان الظهار والملک حکمین مختلفین لتوقف
الاعتاق علی الملک واما ان لا یختلف نحو اکرم هاشمیا اکرم هاشمیا عالما فاما
ان یتحد موجبهما او یختلف وان اتحد فاما ان یکونا مثبتین او منفیین فهذه اقسام
ثلثة الاول ان یتحد موجبهما مثبتین مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت
فاعتق رقبة مومنة فیحمل المطلق علی المقید اجماعا نقله فی النهایة ویکون المقید

معالم الاصول

بیانا للمطلق لا نسخا له تقدم علیه او تاخر عنه وقیل نسخ له ان تاخر المقید فههنا
مقامان حمل المطلق علی المقید وکونه بیانا لا نسخا له اما انه یحمل المطلق علی المقید
فلانه جمع بین الدلیلین لان العمل بالمقید یلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق
لا یلزم منه العمل بالمقید لصدقه علی غیر ذلک المقید بهذا استدل القوم وهو
حسن حیث ینتفی احتمال التجوز فی المقید بارادة الندب اعنی کونه افضل الافراد
او بارادة الوجوب التخییری وکذا لو لم یکن احتمال التجوز بما ذکرناه منتفیا ولکنه
کان مرجوحا بالنسبة الی التجوز فی لفظ المطلق بارادة المقید منه اما مع تساوی
الاحتمالین فیشکل الحکم بترجیح احد المجازین بل یحصل التعارض المقتضی للتساقط
او التوقف ویبقی المطلق سلیما من المعارض وقد اشار الی بعض هذا الاشکال فی
النهایة واجاب عنه بما یرجع الی ان حمله علی المقید یقتضی تیقن البرأة والخروج
عن العهدة بخلاف ابقائه علی اطلاقه فانه لا یحصل معه ذلک الیقین وقد اخذه
بعضهم دلیلا علی الحکم مبتدأ مع التذییل الآخر من غیر تعرض للاشکال وهو کما
تری واما انه بیان لا نسخ فلانه نوع من التخصیص فی المعنی فان المراد من المطلق
کرقبة مثلا ای فرد کان من افراد الماهیة فیصیر عاما الا انه علی البدل ویصیر تخصیصه
بنحو المومنة تخصیصا واخراجا لبعض المسمیات من ان یصلح بدلا فالتقیید
یرجع الی نوع من التخصیص یسمی تقیید ... ... بعض احکام
الخاص المتاخر بیان للعام المتقدم ولیس ناسخا له فکذا المقید المتاخر احتج
الذاهب الی کونه ناسخا مع التاخر بانه لو کان بیانا للمطلق لکان المراد بالمطلق
هو المقید فیجب ان یکون مجازا فیه وهو فرع الدلالة وانها منتفیة اذ المطلق
لا دلالة له علی مقید خاص والجواب ان المعنی المجازی انما یفهم من اللفظ بواسطة
القرینة وهی ههنا المقید فیجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذکر
انما یتم لو وجب حصولها قبل ولیس الامر کذلک وسیاتی لهذا مزید تحقیق
عن قریب الثانی ان یتحد موجبهما منفیین فیعمل بهما معا اتفاقا مثل ان یقول فی کفارة

معالم الاصول

الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق كما في اشتر اللحم فلا يجزي اعتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد ح لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مط وكلاهما باطل لا سيما الاخير **اصل** المجمل هو ما لا يتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فينتفي الاحتمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران ويصلح لكل واحد منهما نحو ضرب زيد عمرا وضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص المجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فاعلم انك الاولى ذهب السيد المرتضى ره وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل وباعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه ومجازا في ما سواه حذرا من الاشتراك والمجاز ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء عما كان متصلا به وهو حقيقة فيه فلا اجمال احتج السيد بان اليد تقع على العضو بكماله وعلى بعاضه وان كان لها اسم يخصها فيقولون قطعت يدي في المرافق الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب وعطيته كذا بيدي وانما اعطى بانامله وكتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين

له قوله ويكون فعلا ولفظا [illegible] فعلا ولفظا مفردا ومركبا [illegible] والفعل المجمل [illegible] كلا او اصل الرسول [illegible] الائمة عليهم السلام [illegible] ما لا يعلم وجه وقوعه من الوجوب او الاستحباب وغير ذلك مثل القيام من الركعة الثانية لاحتمال السهو او التعمد ١٢ [illegible]

قطعيين فيحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز و
لفظ اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم ما عدا الجملة موقوف على ضميمة
القرينة وذلك آية كونه مجازا فيه والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان
غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة
وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال
بل لا بد من كونه غير ظاهر في الكل بحيث لا يسبق احدهما بخصوصه الى الفهم والواقع خلافه
وعن الاخير بمثل ما قد بينا ان القطع ط في الابانة الثانية عد جماعة في المجمل نحو قول
رسول الله لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
لا نكاح الا بولي مما ينفى فيه الفعل ظاهرا مط وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة
المذكورة او لغويا له حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والحق
انه لا اجمال مط وفاقا للاكثر لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه
الافعال كان معناها لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيح وح فنفي المسمى ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء
وقد اخبر الشارع به فيتعين للارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو
الظ وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا ايض ولا اجمال ولو فرض
انتفاؤها ايض فالظ انه يحمل على نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى
بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال
هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو بط لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات
بكثرة التعارف ولذلك يق هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله
مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال
والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه في
الصحة او في الكمال فكل [illegible] يحمله على ما هو الظاهر عنده لا انه متردد بينهما
هو ظ عندهما الا ان يدعي كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم ترددهما بينهما فكونه على

الشرع المصروح بل نفي الصحة راجح لما ذكرناه من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء
الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال
وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظ واما اذا كان له حكمان
الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الآخر فيحصل الاجمال والجواب ظ مما قدمنا
فلا نعيده الثالثة اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى
حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرأ كلام العرب
علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول
والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء واذا قيل حرم عليكم لحم
الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة
فلا اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له
والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين اضمار
البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو
معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من
دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله **اصل** المبين نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء
كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم
كالمجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح ولبعض الناس خلاف
في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول ص وهو كثير كقوله تعالى
صفراء فاقع لونها تسر الناظرين الى اخر الآية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله ص فيما سقت السماء العشر فانه بيان المقدار الزكوة
المأمور باتيانها والفعل من الرسول ص كصلوته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة
وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة
بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله ص صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا ووقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له

ولم یصدر عنه غیره فانه یعلم ان ذلک الفعل هو البیان والا لزم تاخیره عن وقت الحاجة
اذا عرفت هذا فاعلم انه لاخلاف بین اهل العدل فی عدم جواز تاخیر البیان عن وقت
الحاجة اما تاخیره عن وقت الخطاب الی وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون
مطلقا وفصل المرتضی ره فقال الذی نذهب الیه ان المجمل من الخطاب یجوز تاخیر بیانه
الی وقت الحاجة والعموم ولو کان باقیا علی اصل اللغة فی ان لفظه محتمل یجوز ایضا تاخیر بیانه
لانه فی حکم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الی وجوب الاستغراق بظاهره فلا یجوز تاخیر بیانه
وحکی العلامة ره فی النهایة عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التی ذکرناها وغیرها قولا اخر وهو
جواز تاخیر بیان ما لیس له ظاهر کالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل فی غیره کالعام والمطلق و
المنسوخ فیجوز تاخیر بیانه التفصیلی لا الاجمالی بان یقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقید وهذا الحکم سینسخ وقال انه الحق ولا یکاد یظهر بینه وبین قول السید
بعد امعان النظر فرق الا فی جهة النسخ فان السید لم یتعرض له فی اصل البحث وانما ذکره فی
اثناء الاحتجاج ان الاجماع من الکل واقع علی انه تعالی یحسن منه تاخیر بیان مدة الفعل
المامور به والوقت الذی ینسخ فیه عن وقت الخطاب وان کان مرادا باعتبار [illegible] بعد
هذا من رغبة العلامة ره عن قول السید وموافقته لذلک القائل علی [illegible] ان
[illegible] به مع ما فیه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بینهم من اشتراط تاخیر [illegible]
[illegible] به فی مباحث النسخ علی شیء ما من غیر توقف ولا اشکال وجعله کغیره [illegible] الفرق
[illegible] التخصیص والتقیید واما ما یوهمه ظاهر عبارة السید من تخصیص [illegible] من جواز التاخیر
[illegible] وعدم تعرضه للمراد من البیان هو التفصیلی او [illegible] بحیث [illegible] المخالفة
[illegible] فیه [illegible] ظاهر [illegible] واکتفی بالبیان الاجمالی [illegible]
[illegible] فی الاحتجاج [illegible] فی کلا الوجهین [illegible] کان العلامة ره
[illegible] حق النظر الا تبین له الحال [illegible] الذی [illegible] هو القول الاول
[illegible] التاخیر سوی ما یحیله الخصم من قبح الخطاب معه [illegible]
[illegible] لا یمتنع عند العقل [illegible] مصلحة فیه یحسن لاجلها اکرام المکلف و

توطین نفسه علی الفعل الی وقت الحاجة فان العزم ومایلحقه طاعة یترتب الثواب علیها او فیه مع ذلک تسهیل للفعل المامور به حجة المانعین علی عدم جواز تاخیر بیان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربی بالزنجیة من غیر ان یبیّن له فی الحال والجامع کون السامع له لا یعرف المراد فیهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربی لا یفهم من الزنجیة شیئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه یعلم ان المراد احد مدلولاته فیطیع ویعصی بالعزم علی الفعل والترک اذا تبیّن له واما حجتهم علی منع تاخیر بیان غیر المجمل ایض فیعلم من حجة المفصّل وکذا الجواب احتج المرتضی ره علی جواز تاخیر بیان المجمل بنحو ما ذکرناه وهو انه لا یمتنع ان یعرض فیه مصلحة دینیة یحسن لاجلها قال ولیس لهم ان یقولوا ههنا وجه قبیح وهو الخطاب بما لا یفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوی منهم غیر صحیحة لانا نعلم ضرورة انه یحسن من الملک ان یدعو بعض عمّاله فیقول قد ولّیتک البلد الفلانی وعوّلت علی کفایتک فاخرج الیه فی غد وفی ... بعینه و ... اکتب لک تذکرة بتفصیل ما تعمله وتاتیه وتذره اسلمها الیک عند توجهک و انفذ ... الیک ... استقرارک فی عملک وایض فتاخیر العلم بتفصیل صفات الفعل لیس باکثر من تاخیر اقدار المکلف علی الفعل ولا خلاف فی انه لا یجب ان یکون فی حال الخطاب قادرا ولا علی سائر وجوه التمکن فکذلک العلم بصفة الفعل هذا ملخص کلامه فی الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جیّد واضح لا ریب فیه واحتج علی الثانی اعنی منع تاخیر بیان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع للحقیقة ولا یجوز ان یخاطب الحکیم بلفظ له حقیقة وهو لا یریدها من غیر ان یدلّ فی حال خطابه انه متجوّز باللفظ ولا ریب فی ذلک والعلة فی قبحه انه خطاب اریدبه غیر ما وضع له من غیر دلالة قال والذی یدل علی ذلک انه لا یحسن ان یقول الحکیم منّا لغیره افعل کذا وهو یرید التهدید والوعید او یقول اقتل زیدا وهو یرید اضربه الضرب الشدید الذی جرت العادة ان یسمّی قتلا مجازا ولا ان یقول رأیت حمارا وهو یرید رجلا بلیدا من غیر دلالة تدل علی ذلک وبهذا المعنی بانت الحقیقة من غیرها لان الحقیقة تستعمل بلا دلیل والمجاز لا بدّ له من دلیل ولیس تاخیر بیان المجمل جاریا هذا المجری لان المخاطب

معالم الاصول

بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما هو وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الاية قد اريد به الخصوص فلم يرد الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان جواز التأخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على شيء بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به فلا يخرج من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس مؤثرا في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل بشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تأخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يعتقد انه على احد الامرين اما العموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو محض قول اصحاب الوقف في العموم قد صار اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق ظاهره على اقبح الوجوه هذه جملة ما احتج به على هذه الدعوى مبالغا في تقريبه بقلنا وبعين الفاظه غالبا حفظا لما رامه من زيادة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف

به ان لا یکون موقتا بغایة تقتضی ارتفاعه حتی انه عُدّ من الموقت ما یعلم فیه الغایة علی سبیل الاجمال ویحتاج فی تفصیلها الی دلیل سمعی نحو قوله دوموا علی هذا الفعل الی ان انسخه عنکم وح فلا بدّ من کون لفظ المنسوخ ظاهرا فی الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه یعلم ان المراد خلاف ذلک الظ فقد استعمل اللفظ الذی له حقیقة فی غیر تلک الحقیقة من غیر دلالة فی حال الخطاب علی المراد ومن هنا التجأ بعض اصحاب هذا القول الی طرد المنع فی النسخ ایض کما حکیناه عن العلامة فاوجب اقتران بیانه الاجمالی بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور ولکن السید رض ادعی الاجماع علی خلاف هذه المقالة کما مرت الیه الاشارة وجعله وجها للرد علی من منع من تاخیر بیان المجمل فقال قد اجمعنا علی انه تعالی یحسن منه تاخیر بیان مدة الفعل المامور به والوقت الذی ینسخ فیه عن وقت الخطاب وان کان مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلک غایة معینة والانتهاء الیها من غیر تجاوز لها مراد فی حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب به وهذا هو نقض مذهب القائلین بجواز تاخیر بیان المجمل ولم یجز ذلک عند احد مجری خطاب العربی بالزنجیة فان قالوا لیس یجب ان یبین فی حال الخطاب کل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا فی الخطاب بالمجمل مثل ذلک وان قالوا الاحاجة الی بیان مدة النسخ وغایة العبادة لان ذلک بیان لما لا یجب ان یفعله وانما یحتاج فی هذه الحال الی بیان صفة ما یجب ان یفعله قلنا هذا هدم لکل ما تعتمدون علیه فی تقبیحکم تاخیر البیان لانکم توجبون البیان لشیء یرجع الی الخطاب لا لامر یرجع الی ازاحة علة المکلف فی الفعل وان کنتم انما تمنعون من تاخیر البیان لامر یرجع الی العلة والتمکین من الفعل وانتم تجیزون ان یکون المکلف فی حال الخطاب غیر قادر ولا متمکن بالآلات وذلک اشرف فی رفع التمکن من فقد العلم بصفة الفعل وان کان امتناعکم لامر یرجع الی وجوب حسن الخطاب وان المخاطب لا بد ان یکون له طریق الی العلم بجمیع فوائده فقد انتقض عدة الفعل وغایته لانها من جملة

معالم الاصول

المرتضى فانه بعد ما حكم بتاخير بيانهما وقلّم بنظير قول من يجوّز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه
يستفيد من خطاب المجمل بعض الفوائد دون بعض وقد اخترتم مثله فالرجوع الى اباحة العلّة
بعض منكم هذا الاعتبار كله على عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها لتحقيق المقام
فيه وعليه فحص بعد عليه بكلامه هٰهنا وننقض استدلال المانعين مانقض به دليل خصمه
غير محتاجين الى تغيير [illegible] واضح الامتياز على تقاربهما لايكاد يخفى على المتامل طريق
تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فبالحل وتحقيقه انه لاريب في افتقار
استعمال اللفظ في غير ما [illegible] الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو المائز بين الحقيقة و
المجاز وفي [illegible] القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت
الحاجة فلم يقم على امتناعه [illegible] جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء
بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز و
انتفاؤه هنا قبل وقت الحاجة ممنوع [illegible] ثبوت منع التاخير مط وقد فرضنا عدمه
وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة [illegible] معوات وقت القرينة وتجرده عنها
يحمل على الحقيقة لا مطلقا [illegible] هذا الذي لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ
بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة
بالاستثناء [illegible] اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه ولو كان
مجرد التعلق [illegible] يقتضي [illegible] الى الحقيقة لم يجز ذلك لاستلزامه المحذور الذي
يظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل ايضا على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام
المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا
في ذلك خلافا عن احد [illegible] لكن محققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم
من محققي العامة اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص
مع ان ما ذكر من [illegible] المنع هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام
مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة كما ض وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فان
اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة

تجوّز وبعد فرض وجودها لابد ان يعثر عليها فيحكم بمقتضاها قلنا في موضع
النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك توجد القرينة
فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه فالعجب من السيد ره انه تكلم على المانعين
من تأخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال ومن قوي
ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف
المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف
من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمتثل
بما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تأخير البيان فاذا قالوا
الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد
ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلابد من زمان
يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان قصيرا او طويلا مكلف بالفعل ومأمور
باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح
ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا يتمكن في الحال من
معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تأخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طويل
الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري
مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان
مهلة النظر لابد منه ولا يمكن ان تقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك اذا كان
البيان في الرجوع الى الاصول لانه تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج
الى زمان الرجوع الى تأمل الاصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل
ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه
لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفهمه
المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد
احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين

هذا يبين ما قلناه من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة وتمكنه
من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين فى موضع النزاع قلنا القرينة وان كانت موجودة
لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففى ذلك الزمان هو مخاطب بلفظة حقيقة
لم يرد ظاهرها به من غير دلالة على انه متجوز وهو الذى بعث الاشكال عن قبحه فان
قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل
مثل ذلك فى موضع النزاع ويبقى الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة
عن وقت الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يتوجه عليه لا نمنع دلالة العرف
على القبح فى الكل لم يمنع غير محل النزاع موجودة ومجرد الاشتراك فى مفهوم القبح لا يقتضى
الشركة فى جميع الاحكام واما الوجوه التى استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في
الوجه الاول وهو الاتيان عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان
به وايضا حقيقة التهديد عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة للفظ فالقبح الناشى من تاخير
القرينة ح انما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المط حصوله لا لمجرد كونه تاخيرا والوجه
الثانى ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان فرضه مقارنا
للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه الثالث ليس من محل النزاع فى شئ لانه من قبيل الاخبار
وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة بها ما لخطاب فى قضاء
العرف بذلك فيها ظاهر ايضا فانها مع تجردها عن القرينة المبينة للمراد منها حال العدول
عن موضوعها يصير كاذبا على ما هو التحقيق فى تفسيره من عدم المطابقة للخارج
وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثانى فانا لا نم انه بالتاخير يكون
قد دل على الشئ بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده اه قلنا مسلم ولكن لا بد
من بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب لم لانه هو المدعى وان كان ما بينه
وبين وقت الحاجة فسلم ولا ينفعكم قوله واذا خاطب به مطلقا لا يخ من ان يكون دل به
على الخصوص اه قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل مع القرينة التى ينصبها على
ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة

مجرداً عنها ومع انضمام القرينة والا انتفى المجاز راساً اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له
مجرداً على المعنى المجازى قوله حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ الخ قلنا المانع
من تاثيره بمعنى انه ينقطع به احتمال ارادة التجوز ويحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت
القرينة والا فعلى المجاز واى بعد فى هذا التاثير وانتم تقولون بمثله فى زمان الخطاب
لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشتغلا بكلامه الواحد فاذا لم يتصل لا يتجه للسامع
الحكم بارادة شئ من اللفظ وعند اتمامه يتبين الحال اما بحسب القرينة فالمجاز واما بعدمها
فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما يستقر بعد مضى زمان واختلافه بالطول
والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة
لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما هو بعينه فى وقت
الخطاب فيجئ الاحتمال المنافى لقيام الدلالة من قبل وينتفى فتحصل الدلالة من بعد قوله على
ان وقت الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا الخ قلنا ونحن لا نجيز التاخير الا فيما
يتضمن التكليف اعنى الانشاء لانه الذى يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار
فلابد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج
الى البيان لان فرض الفائدة فى الخطاب بالمجمل يقتضى مثله فى العام اذ غايته ان يصير
مجملا فى المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره
من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف
الى كمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة ثابتة
لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فقط دونما يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان
المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة على كل حال

المطلب الخامس فى الاجماع

اصل الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم
وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اى فاعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل فى الاصطلاح
الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على امر من
الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف فى مواضع الثلاثة

فزعم قوم منهم انه محال والاخرون العلم به مع تجويزهم وقوعه وقنع الثالث بحجيته معترفا
بامكان الوقوع والعلم والكل بط والذي ذهب اليه شاذ وحججهم ركيكة واهية فهي
بالاعراض عنها اجدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف
بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها
من العقل والنقل لا تجدي طائلا ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس
في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق
مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم حافظ
للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها
لانه سيدها والخطاء مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع
في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا
المعنى اشار المحقق ره حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع
كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى
عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها
حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من
لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم
ومن ههنا يتجه ان يق ان المدار في الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة
القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لاسيما مع معرفة
الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم
فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في الاثنين لكان قولهما
حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع
باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي
بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة
جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم

به المسائل الفقهية كما حكاه ... حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب
فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية
معتدا به وما اعتذر به عنهم الشهيد ره في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم
الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف او بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى
الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة
عليهم السلام لا يجدي في دفع ما قلناه فان تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرناها
وهي العدول عن المعنى المصطلح في علم الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك
هذا مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره واما عدم الظفر
بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تأويل
الخلاف فان ارادتهم في مواضع لا تكاد تقبلها ايدي التأويل ... [illegible] ... في
... [illegible] ... الا عند ... [illegible] ... هذا

فهنا **فوائد الاولى** الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا
هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو
موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين
اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او آحاد حيث تعتبر او مع
القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة واما الزمان
السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم
فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء
اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في
زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل و
اعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة
عليها ... [illegible] ... بعد الاحاطة ...

معالم الاصول

قررنا [illegible] وجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف
على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا وكلام العلامة انما
يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله وايضا نحن علمنا وجدانا حصول
الاجماع بالتسامع وتظافر الاخبار **الثانية** قال الشهيد في الذكرى اذا افتى جماعة
من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم
بعدم دخول الامام في الجملة ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم
علم الخلاف فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك
ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير
علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف
لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء
بمأمون على الظنون **الثالثة** حكى والدي عن بعض الاصحاب الحاق المشهور
بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراد قائله الالحاق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له
بمثل ما ذكره في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا
في الرواية بان يكثر تدوينها وروايتها او بالفتوى وضعفه بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان
الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر
ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه والدي ره
في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء
الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها
الشيخ ره ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ ره
وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس الله تعالى سره وممن اطلع
على هذا الذي بينته وتحققته من غير تقليد الشيخ ره الشيخ الفاضل المحقق سديد
الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس ره وجماعة وقال السيد ره

فی کتابه المسمّی بالحجة لثمرة المهجة احد بن فی جدّی الصالح ورّام بن ابی فراس قدس الله
روحه ان الحمصی حدثه انه لم یبق للامامیة مفت علی التحقیق بل کلهم حاک وقال
السید عقیب ذلک والآن فقد ظهر ان الذی یفتی به ویجاب به علی سبیل ما حفظ
من کلام العلماء المتقدمین **اصل** اذا اختلف اهل العصر علی قولین لا یتجاوزونهم
فهل یجوز احداث قول ثالث خلاف بین اهل الخلاف ومثلوا له بامثلة منها ان
یطأ المشتری البکر ثم یجد بها عیبا فقیل الوطی یمنع الرد وقیل بل یردها مع ارش النقصان
وهو تفاوت قیمتها بکرا وثیبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النکاح بالعیوب
المخصوصة فقیل یفسخ بها کلها وقیل لا یفسخ بشیء منها فالفرق فهو القول بانه یفسخ
فی البعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم علی التفصیل بانه ان کان الثالث [illegible]
[illegible] شیئا متفقا علیه لم [illegible] الاول کمسألة البکر للاتفاق علی انها لا ترد مجانا وقیل
کمسألة فسخ النکاح ببعض العیوب لانه وافق فی کل مسألة مذهبا وهذا
التفصیل جید علی اصولهم لانه فی صورة المنع اذا رفع مجمعا علیه یکون [illegible]
الاجماع فلم یجز وفی صورة الجواز لم یخالف اجماعا ولا [illegible]
اصولنا المنع مطلقا لان الامام فی احدی الطائفتین قطعا والحق معه واحدا
[illegible] الاخری علی خلافه واذا کانت الثانیة [illegible] الثالثة [illegible]
اولی وهکذا القول فیما زاد **اصل** اذا لم یفصل الامة [illegible]
علی المنع من الفصل فلا اشکال وان عدم النص [illegible]
بحیث یلزم من العمل باحدیهما العمل بالاخری لم یجز الفصل [illegible]
امرأة وابوین ثم قال للام ثلث اصل الترکة [illegible]
قال فی الموضعین الا ابن سیرین فانه فصل وان لم یکن [illegible]
الفصل بینهما والذی یاتی علی مذهبنا عدم [illegible]
قطعا ولازم ذلک وجوب متابعته فی الجمیع [illegible]
الامامیة علی قولین فان کانت احدی الطائفتین [illegible]

احدهما كان الحق في الطائفة الاخرى وان لم يكن احدى الطائفتين معلومة النسب
وان كانت مع احدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان
الامام معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ
التخيير في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس
دليل من غيرهما ونقل عن الشيخ ره تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول
الامام قال ثم نقل هذا يبطل ما ذكره ره لان الامامية اذا اختلفت على قولين وكل
طائفة توجب العمل بقولها وتمنع عن العمل بالقول الآخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره
المعصوم قلت كلام المحقق ره هنا جيد فالذي يسهل الخطب ندرة العلم بعدم دخوله
كما تقدمت الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق ره اذا اختلفت الامامية على قولين
فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ ره ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم
بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الآخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق بعد وعلى هذا الاحتمال
يصح الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق هنا كما تراه في غاية الحسن والوضوح
اصل اختلف الناس في حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد بناء على حجيته فصار
اليه قوم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر الواحد كما سنقرره
يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت به غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول
الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه منع كلية الكبرى [illegible] كلام لو سلم
ادلة من [illegible] فيه نظر **فائدة** [illegible]
الحاكي الاجماع من ان يكون علم به باحدى الطرق المفيدة للعلم واتفق هنا له المحقق
بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة
وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاسناد الى العلم والفصل بينهما
متفاوتة فترك البيان تدليس وبتقديره فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز
المنقول بشرطه فقوله بما اشتمل عليه ويثبت له عند التحقيق الاحكام

الثابتة له حتى حكم التعادل والترجيح على ما يأتى بيانه فى موضعه وان سبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة تامل وح فقد يقع التعارض بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر فى وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شئ منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الان الى تعدد الوسائط فى النقل وانتفاء مثله فى الاجماع وسيأتى ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض فى الغالب بقلة الضبط فى نقل الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر فى باب الترجيح الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه فى الجانب الاخر كما ستعرفه

الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع فى المشهور من غير قرينة فى كلامه على تعيين المراد فمن هذا شأنه لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يتبين ان المراد به المعنى المصطلح وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساواة الشهرة للاجماع فى الحجية كما اتفق لذلك فلا حجر عليه ح فى الاعتداد به وذلك ظ

المطلب السادس فى الاخبار

اصل ينقسم الخبر الى متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب فى امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة فى ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضرورى بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافى كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع جوازه لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى ع انه قال لا نبى بعدى وهو ينافى نبوة نبينا فيكون باطلا ومنها انه كاحتمال

لخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة قه ومنها ان حصول العلم به يودى
الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشئ وجمع كثير بنقيضه وذلك مح قه ومنها انه
لو افاد العلم الضرورى لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات
واللازم بط لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف
الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثانى اقوى بالضرورة قه ومنها ان الضرورى يستلزم الوفاق
فيه وهو منتف لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك فى الضروريات
فهى كشبهة السوفسطائية فلا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه
قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر
متألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده قه وعن
الثانى ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم
قه وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل وجود الداعى
بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة ههنا وعدمها هناك ظ قه
عن الرابع ان تواتر النقيضين مح عادة قه وعن الخامس ان الفرق الذى نجده بين
العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضرورى وقد يختلف
النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر قه وعن
السادس ان الضرورى لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة
القليلة قه اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط
بعضها فى المخبرين وبعضها فى السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا فى الكثرة
حدا يمتنع معه فى العادة تواطؤهم على الكذب الثانى ان يستند علمهم الى الحس
فانه فى مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة
اعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر
والثانى امران الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة تحصيل
الحاصل الثانى ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفى موجب

الخبر وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى رضه وهو جيد وقد حكاه عنه جماعة من
الجمهور ساكتين عنه قال السيد ره اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر
مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة والنقصان
بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال لنا اي فرق
بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي ص سوى القران كحنين الجذع و
انشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدان وخبر
النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تنفرد الامامية بنقله والا اجزتم ان يكون العلم
بذلك كله ضروريا كما اجريتموه باخبار البلدان وقد شرط بعض الناس ههنا
شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاضراب عنها احرى **فائدة** قد تكثر الاخبار
في الوقائع ويختلف لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن
او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى و
ذلك كوقائع امير المؤمنين ع في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا او فعله في احد
كذا الى غير ذلك بانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ
شيء من تلك الجزئيات درجة القطع **اصل** وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر
سواء كثرت رواته او قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن
اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح الاول لنا انه لو اخبر
ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج
المخدرات على حال منكر غير معتاد من دون موت مثله وكذا الملك واكابر مملكته
فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد ونجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا
لا يتطرق اليه الشك وكذا الحال في كل ما يوجد من الاخبار التي تحتف بمثل هذه القرائن
بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يختلجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه
شك واحتج المخالف بوجوه الاول انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب
الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين

الثانى انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك جائز و اللازم بطلان المعلومين واقعا فى الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه اجتهادا وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد فى مثله فانه لا يخرج عن العلم واما عن الثانى فبانه اذا حصل فى قضية امتنع ان يحصل مثله فى نقيضها عادة واما عن الثالث فالتزام التخطئة حيث لو وقع لم يجز مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع فى الشرعيات والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد

اصل

وما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق رحمه الله عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وحكمه كان هو بالاعراض عنه حقيق وهل هو واقع اولا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى وابى المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثانى وصار جمهور المتاخرين الى الاول وهو اقرب ولنا وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق بانذار كل واحد من الطوائف كل واحد من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع العائد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعنى القوم ففى كليهما اريد المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل ولينذر واحد كل واحد من قومهم او لينذر البعض الذى يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدى هذا المعنى فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذى ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس فى الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقى باعتبار استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق

انه لا معنی لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل المقتضی له وجب والا لم یحسن فطلبه دلیل علی حسنه ولا یحسن الا عند وجود المقتضی وحیث یوجد یجب فالطلب له لا یقع الا علی وجه الایجاب علی ان ادعاء کون مطلق الطلب اقرب المجازات الی الایجاب فی موضع النظر فان قیل وجوب الحذر عند الانذار لا یصلح بمجرده دلیلا علی المدعی لکونه اخص منه فان الانذار هو التخویف وظاهر انه اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ کذا ذکره الجوهری قال ولا یکون الا فی التخویف وقریب من ذلک فی الجمهرة والقاموس والعرف یوافقه ایضا ولا ریب ان عمدة الاحکام الشرعیة الوجوب والتحریم وما یرجع بنوع من الاعتبار الیهما وهما لا ینفکان عن التخویف فان الواجب یستحق العقاب تارکه والحرام یستوجب المؤاخذة فاعله فاذا نهضت الایة بالدلالة علی قبول خبر الواحد فیهما فا فیما سواهما اسهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه یمکن ادعاء الدلالة علی القبول فیه ایضا بلحن الخطاب فان قیل ذکر التفقه فی الایة یدل علی ان المراد بالانذار الفتوی وقبول خبر الواحد فیها موضع وفاق قلت هذا موقوف علی ثبوت عرفیة المعنی المعروف بین الفقهاء والاصولیین للتفقه فی زمن الرسول علی الوجه المعتبر لیحمل الخطاب علیه وانی لکم باثباته ومعناه اللغوی مطلق التفهم فیجب الحمل علیه لاصالة بقائه حتی یعلم النقل عنه ولم یثبت حصوله فی ذلک العصر الثانی قوله تعالی ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت علی مجیء الفاسق فینتفی عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم یجب التثبت عند مجیء غیر الفاسق فاما ان یجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه یقتضی کونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بین وما یقال من ان دلالة المفهوم ضعیفة مدفوع فان الاحتجاج به مبنی علی القول بحجیته فیکون من جملة الظواهر التی یجب التمسک بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذین عاصروا الائمة واخذوا عنهم وقاربوا عصرهم علی روایة اخبار الاحاد وتدوینها والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعیف واشتهار ذلک

معالم الاصول

بينهم فى كل عصر من تلك الاعصار وفى زمن امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار
لذلك او المصير الى خلافه ولا روى عن الائمة حديث يضاده مع كثرة الروايات
عنهم فى فنون الاحكام قال العلامة فى النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا
فى اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة والاصوليون منهم
كابى جعفر الطوسى وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى و
اتباعه لشبهة قد حصلت لهم وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك هذا الطريق فى
الاحتجاج للعمل بالاخبار المروية عن الائمة مقتصرا عليه وادعى الاجماع على ذلك وذكر
ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتى منهم عولوا على المنقول
فى اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى فى ذلك وهذه
سجيتهم من زمن النبى الى زمن الائمة فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه و
تبرؤا من العامل به ومن وافقونا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايض
فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به فى الوقائع المختلفة التى لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك
مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب
العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح الرابع ان باب العلم القطعى بالاحكام الشرعية
التى لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب اهل البيت فى نحو زماننا منسد
قطعا اذا . حود من ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق
الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة
لا يفيد غير الظن كون الكتاب ظنى الدلالة واذا تحقق انسداد باب العلم فى حكم
شرعى كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات
متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن القوى منها الى الضعيف
قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشىء من
سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال نمنع هذا الدليل لوجب فيما اذا حصل للحاكم من

[illegible] الاصول

شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم بالواحد
او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم فى الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة
العدلين فينتفى بانتفائها ومثلها الفتوى والاقرار وهى كما استاد اليه المرتضى رض فى معنى
الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها
بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا به لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر
الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية وهى قبح خطاب الحكيم
بما له ظاهر وهو يريد خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ذلك ظن
مخصوص فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب
كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين فى زمن الخطاب وان
ثبوت حكمه فى حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل
وح من الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل لهم على ارادة خلافها وقد وقع ذلك
فى مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد فى تعريفنا لسائرها على الامارات المفيدة
للظن القوى وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفى القطع بالحكم
ويستوى ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطته
التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا ولظهور اختصاص الاجماع
والضرورة الدالين على المشاركة فى التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود
الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيدة للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظن الظاهر
ومثله يقال فى اصالة البراءة لمن التفت اليها ومما ذكرنا اخيرا فى ظاهر الكتاب حجة القول
الاخر عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى
ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم
اتباع الظن والنهى والذم دليل الحرمة وهى ينافى الوجوب ولا شك ان خبر الواحد
لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى رض فى جواب المسائل التبانيات من ان
اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم

علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشرعية ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقل ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في ابطال اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المتاخرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك قد الجواب عن الاحتجاج بالايات بان اسماء يختص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان ايات الذم ظاهرة بحسب السوق بالاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه واية النهي محتملة لذلك ايضا وليس مآلها في عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا لما علم في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه وليس اجماع او ضرورة يقتضي لمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فلا ريب في انسداد باب العلم به عنا وهمنا وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره المرتضى بجوابه قد ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله نقض لغرضه اذ لم يصل الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر الواحد او ثانيا ان التكليف بالعمل ليس بجاري

معالم الاصول

عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الآن
مستحيل عادة وامكانه في عصرهم وما قاربه من ازمنة ظهور الائمة لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان
ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من
تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل
من العمل بخبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثروه على العلم وقد اورد السيد رض على نفسه في بعض
كلامه سؤالا هذا لفظه فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه
كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما
لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل نعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم
ما يقع فيه الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق
ذكرها تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان
ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه
والتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه و
لا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايض فيستوي ح الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة
للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل
العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الآن الى تحمل مشقة
البحث عن قيامه ح على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد رض قد اعترف في جواب
المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر
او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان
وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد وبقي الكلام في التنافي الواقع
بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يق
ان اعتماد المرتضى رح فيما ذكره على ما علمه من كلام اوائل المتكلمين منهم في العمل بخبر الواحد بعينه على
طريقهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من اجلتهم القول بمنع التعبد به عقلا
وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث

حيث اوردوا الاخبار في كتبهم فلاد يتركوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل
على موافقة المرتضى نحو الانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له بعد اذ كانت اخبار الاصحاب
يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة
لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر منه انهم لم يرايه
فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل
بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال
وذهب شيخنا ابو جعفر الى العمل بخبر الواحد العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا
فعند التحقيق يتبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة ودونها الاصحاب
لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب
على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر
نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه
سابقا من تدوين الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هنا الشهيد رحمه الله في تقريبه مما لا حاجة
لنا الى ذكره هنا فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة
اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا للتكثير من
القرائن وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر الماضي في الوجه الثالث من حجة القول
الاول ولكن الاعتماد على الرواية وان احتمل ان يكون بحالها للتواتر وحرصا عليه وعلى
هذا المحل رواسها لا سار واعوانا ليس دون التعويل على الاحاد فيها غير معقول وقد
طعن بذلك المرتضى رحمه الله على فقهائهم بحسب ظن منهم الاعتماد عليها ولا وجه له بعد ملاحظة
ما ذكرناه وان اقصى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صار اليه وان في بقية الوجوه
لا سيما الاخير كفاية ان شاء الله تعالى **اصل** وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها
يتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والكلام
في المجنون وغير المميز ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويحكى عن بعض منهم القول قياسا على جواز

معالم الاصول

شرائط العمل بخبر الواحد



الاقتداء به وهو بمکان من الضعف لمنع الحکم فی المقیس علیه اولا وسلمنا لکن الفارق موجود
کما یعلم من قاعدتهم فی القدوة ولمنع اصل القیاس ثانیا فان التحقیق ان عدم قبول روایة
الفاسق یقتضی عدم قبوله بطریق اولی لان للفاسق باعتبار التکلیف خشیة من الله تعالی
معنعة عن الکذب والفسق باعتبار علمه بانتفاء التکلیف عنه فلا یحرم علیه الکذب
ولا یستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام علیه هذا اذا سمع ورد فی قبل البلوغ او الثقه
بعد البلوغ لما سمعه قبله لقبوله حیث یجتمع غیره من الشرائط لوجود المقتضی ح وهو
الحاز العدل الضابط وعدم صلاحیة ما یتقدر مانعا للمانعیة الثانی الاسلام ولا ریب
فی اشتراطه لقوله تعالی ان جاءکم فاسق بنباء فتبینوا وهو شامل للکافر وغیره ولئن قیل
باختصاصه فی العرف المتاخر بالمسلم لدل عمهوم الموافقة علی عدم قبول خبر الکافر کما لا
ظاهر الثالث الایمان واشتراطه هو المشهور بین الاصحاب وحجتهم قوله تعالی ان جاءکم
فاسق وحکی المحقق عن الشیخ انه اجاز العمل بخبر الفطحیة ومن ضارعهم بشرط ان لا یکون
متهما بالکذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله بن بکیر وسماعة وعلی بن ابی حمزة و
عثمان بن عیسی وبما رواه بنو فضال والطاطریون واجاب المحقق ره بانا لا نعلم الی الان
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصریحه بالاشتراط فی التهذیب اکثر
فی الخلاصة من ترجیح قبول روایات فاسدی المذهب وحکی والدی ره فی فوائده
علی الخلاصة عن فخر المحققین انه قال سئلت والدی عن ابان بن عثمان فقال الاقرب
عندی عدم قبول روایته لقوله تعالی ان جاءکم فاسق الایة ولا فسق اعظم من
عدم الایمان واشار بذلک الی ما رواه الکشی من ان ابان کان من الناووسیة هذا
والاعتماد عندی علی المشهور الرابع العدالة وهی ملکة فی النفس تمنعها عن فعل الکبائر
والاصرار علی الصغائر ومنافیات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور بین
الاصحاب ایضا وظاهر جماعة من متاخریهم المیل الی العمل بخبر مجهول الحال کما
ذهب الیه بعض العامة ونقل المحقق عن الشیخ انه قال یکفی کون الراوی ثقة
متحرزا عن الکذب فی الروایة وان کان فاسقا بجوارحه وادعی عمل الطائفة علی

اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو
سلمناها لاقتصرنا على المواضع التى عملت فيها باخبار خاصة ولم نجز التعدى فى العمل الى غيرها
ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد هذا الكلام جيد والقول باشتراط
العدالة عندى هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفى العدالة والفسق
فى موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل
والا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم
العلم بالوصف لا يدخل فى حقيقته ووجوب التثبت فى الآية معلق على نفس الوصف
لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه
الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضى ارادة
السؤال والتفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه
ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى ان قوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على
ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اى كراهة ان تصيبوا ومن البين ان الوقوع
فى الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق فى الواقع
حيث لا تحرز معها عن الكذب ولا مدخلية لسبق العلم بحصولها فى ذلك اذا عرفت هذا
ظهر لك انه يصير مقتضى الآية حينئذ وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة
فى الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضى بملاحظة نفى
الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه
مبنى على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلانا
لم نجد ثبت الواسطة وانما نظره فيه الى قضية العمل الذى ادعاه ولو تمحض دليلا
لخصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل
العمل اولا بمعنى نفى العلم بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة
على الحصول يرد الاحتجاج ثانيا بان علمهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة
لا مطلقا ومن الجائز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقى فى المقام

اشکال اشرنا الیه بتقیید نفی الواسطة فی صدر الحجة بموضع الحاجة وتقریره ان انتفاء
الواسطة التقریب الذی ذکر انما یتم فیمن بعد عهده عن اول زمان التکلیف کما هو الغالب
والواقع فی رواة الاخبار التی هی محل الحاجة الی هذا البحث فان العادة قاضیة بعدم انفکاک
من هو کذلک عن احد الوصفین واما حدیث العهد بالتکلیف فیمکن فی حقه تحقق الواسطة
بان لا یقع منه معصیة توجب الفسق ولا یکون له ملکة تصدق بها العدالة فان ذلک
غیر ممتنع وح یثبت الواسطة فلا تقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وحله ان الواسطة
المذکورة وان کانت ممکنة بالنظر الی نفس الامر ولکن العلم بوجودها متعذر لان المعاصی
غیر منحصرة فی الافعال الظاهرة ولا ریب ان العلم بانتفائها باطنة ممتنع عادة بدون
الملکة سلمنا لکن التعلیل الواقع فی الآیة لوجوب التثبت عند خبر الفاسق یقتضی ثبوت
الحکم عند خبر من لا ملکة له لمشارکة الفاسق فی عدم الحجر عن الکذب فیقوم فی قبول
خبره احتمال الوقوع فی الندم بظهور عدم صدق الخبر علی حد قیامه فی خبر الفاسق
وسیاتی ان العلة المنصوصة یتعدی بها الحکم الی کل محل یوجد فیه الخامس الضبط
ولا خلاف فی اشتراطه فان من لا ضبط له قد یسهو عن بعض الحدیث ویکون مما یتم به
فائدته ویختلف الحکم بعدمه او یسهو فیزید فی الحدیث ما یضطرب به معناه
او یبدل لفظا باخر او یروی عن المعصوم ویسهو عن الواسطة مع وجودها الی
غیر ذلک من اسباب الاختلال فیجب ان یکون بحیث لا یقع منه کذب علی سبیل
الخطأ غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم یقدح اذ لا یکاد یسلم منه احد قال المحقق
لو کان زوال السهو اصلا شرطا فی القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو
وهو باطل اجماعا من العاملین بالخبر **اصل** تعرف عدالة الراوی بالاختبار بالصحبة
المتاکدة والملازمة بحیث تظهر احواله ویحصل الاطلاع علی سریرته حیث یکون
ذلک ممکنا وهو واضح ومع عدمه باشتهارها بین العلماء واهل الحدیث وبشهادة
القرائن المتکثرة المتعاضدة وبالتزکیة من العالم بها وهل یکفی فیها الواحد ولا بد
من التعدد قولان اختار اولهما العلامة فی التهذیب وعزاه فی النهایة الی الاکثر من

غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لايقبل فيما الاما يقبل فى تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندى هو الحق لنا انها شهادة ومن شانها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها او البينة تقوم مقامه شرعًا فيعفى عنه وماسوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على شرطه وقد اكتفى فى اصل الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم فى اية ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكى عدلا لا يجب التثبت عند خبره و اللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفى الزيادة على المشروط فلا نراه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط فى قبول الرواية هو العدالة لا التعديل ثم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على شروطه بهذه الزيادة المخصوصة امر فى الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين والمشروط يكفى فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس فى الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه هذا والذى يقتضيه الاعتبار ان التمسك فى هذا الحكم بنفى زيادة الشرط يناسب طريقة اهل القياس فكانه وقع فى كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من لا يعمل وينكر العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجدته فى كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد فى تزكية الراوى هو مقتضى القياس وعن الثانى ان مبنى اشتراط العدالة فى الراوى على ان المراد من الفاسق فى الاية من له هذه الصفة فى الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا واما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا وفرض العموم فى الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدى الى حصول التناقض فى مدلولها وذلك لان الاكتفاء

فی معرفة العدالة بخبر الواحد یقتضی عدم توقف قبول الخبر علی العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا یوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف قبول الخبر علی العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلابد من حملها علی ارادة الاخبار بما سوی العدالة لایقال ما ذکرتموه وارد علی قبول شهادة العدلین اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول شهادة العدلین تخصیص الآیة بدلیل خارجی ولا محذور فیه کیف وتخصیصها لازم وان وافقنا علی تناولها للاخبار بالعدالة من حیث ان تزکیة الشاهد لایکتفی فیها بالواحد وهذا من اکبر الشواهد علی ان النظر فی الوجه الاول انما هو الی القیاس کما نبهنا علیه اذا عرفت هذا فاعلم ان طریق معرفة الجرح کالتعدیل والخلاف فی الاکتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار والمختار فی المقامین واحد **اصل** اختلف الناس فی قبول الجرح والتعدیل مجردین عن ذکر السبب فقال قوم بالقبول فیهما وصار آخرون الی خلافه فاوجبوا ذکر السبب فیهما وفصل ثالث فاوجبه فی الجرح دون التعدیل ورابع فعکس واستندوا فی هذه الاقوال الی اعتبارات هینة ووجوه رکیکة لاجدوی فی التعرض لذکرها ولا اعلم فی الاصحاب قائلا بشیء منها اذ المتعرض منهم للبحث فی هذا الاصل قلیل علی ما وصل الینا فالذی استوجهه العلامة ره هنا هو ان المزکی والجارح ان کانا عارفین بالاسباب قبل الاطلاق فیهما والا وجب ذکر السبب فیهما وذهب والدی ره الی الاکتفاء بالاطلاق فیهما حیث یعلم عدم المخالفة فیما یتحقق به العدالة والجرح ومع انتفاء ذلک یکون القبول موقوفا علی ذکر السبب وهذا هو الاقوی ووجهه ظ لا یحتاج الی البیان و منه یعلم ضعف ما استوجهه العلامة ره **اصل** اذا تعارض الجرح و التعدیل قال اکثر الناس یقدم الجرح لان فیه جمعا بینهما اذ غایة قول المعدل انه لم یعلم فسقا والجارح یقول انا علمته فلو حکمنا بعدالته کان الجارح کاذبا واذا حکمنا بفسقه کانا صادقین والجمع اولی ما امکن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم

قال السید العلامة جمال الدین بن طاوس ره انه اذا کان مع احدهما رجحان بحکم التقدیر الصحیح باعتباره فالعمل علی الراجح والاوجب التوقف وما قاله هو الوجه **فائدة** اذا قال العدل حدثنی عدل لم یکف فی العمل بروایته علی تقدیر الاکتفاء بتزکیة الواحد وکذا لو قال العدلان ذلک بناء علی اعتبارهما وهو اختیار والدی ره وذهب المحقق الی الاکتفاء به بل بما دونه حیث قال اذا قال اخبرنی بعض اصحابنا وعنی الامامیة تقبل وان لم یصفه بالعدالة اذا لم یصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم یعلم منه الفسوق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم یقبل لامکان ان یعنی نسبته الی الرواة او اهل العلم فیکون البحث فیه کالمجهول هذا کلامه وهو عجیب منه بعد اشتراط العدالة فی الراوی لان الاصحاب لا ینحصرون فی العدول سلمنا لکن التعدیل انما یقبل مع انتفاء معارضة الجرح له وانما یعلم الحال مع تعیین المعدل وتسمیته لینظر هل له جارح او لا ومع الابهام لا یؤمن وجوده والتمسک فی نفیه بالاصل غیر متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف فی شان کثیر من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن کل ما یحتمل ان یکون له معارض حتی یغلب علی ظنه انتفاؤه کما سبق التنبیه علیه فی العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب کثیرا من الروایات بالصحة من هذا القبیل لانه فی الحقیقة شهادة بتعدیل رواتها وهو بمجرده غیر کاف فی جواز العمل بالحدیث بل لا بد من مراجعة السند والنظر فی حال الرواة لیؤمن من معارضة الجرح **اصل** لا بد للراوی من مستند یصح له من اجله روایة الحدیث ویقبل منه بسببه وهو فی الروایة عن المعصوم نفسه ظاهر معروف واما فی الروایة عن الراوی فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء کان بقراءته فی کتابه او باملائه من حفظه ودونه القراءة علیه مع اقراره به وتصریحه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلک اجازته روایة کتاب ونحوه ویحکی عن بعض الناس انکار جواز الروایة بالاجازة ویعزی الی الاکثرین خلافه وهذا البحث غیر منقح فی کلام الاصحاب وتحقیق القول فیه ان لجواز الروایة بالاجازة معنیین وکم

الخلاف من بعض اهل الخلاف فی کل منهما احدها قبول الحدیث والعمل به ونقله من
المجاز له الی غیره بلفظ یدل علی الواقع کاخبرنی اجازة ونحوه والقول بنفیه فی غایة
السقوط لان الاجازة فی العرف اخبار اجمالی بامور مضبوطة معلومة مأمون علیها
من الغلط والتصحیف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف فی قبوله والتعبیر عنه
بلفظ اخبرنی وما فی معناه مقیدا بقوله اجازة تجوز مع القرینة فلا مانع منه و
مثله آت فی القراءة علی الراوی لان الاعتراف اخبار اجمالی ولم یلتفتوا الی الخلاف
فی قبوله وانما ذکر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وان خالف فیه من لا یعتد به ثم
ان کثیرا من الناس اجازوا فی صورة الاعتراف ان یقول الراوی اخبرنی وحدثنی
ونحوهما من غیر تقیید بقوله قراءة علیه ونحوه والباقون علی جوازه مقیدا بما ذکر
الا المرتضی ره فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فیه وان کانت مقیدة
حیث قال واما قول بعضهم یجب ان یقول حدثنی قراءة علیه حتی یزول الایهام
ویعلم ان لفظة حدثنی لیست علی ظاهرها فمناقضة لان قوله حدثنی یقتضی انه
سمعه من لفظه وادرک نطقه به وقوله قراءة علیه یقتضی نقیض ذلک فکانه نفی
ما اثبت انتهی وهذا من السید ره فی غایة الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من
مجاز الا ومعه قرینة تعاند الحقیقة وتناقضها واذا کان معنی حدثنی ما ذکره
فقوله بعد ذلک قراءة علیه قرینة علی انه لیس المراد حقیقة اللفظ بل مجازه و
هو الاعتراف بما قرأه علیه تشبیها له بالحدیث لما بینهما من المناسبة فی المعنی
وقد نقل العلامة بعض هذا الکلام عن السید فی النهایة ونظر فیه قائلا انا نمنع
اقتضاء حدثنی [illegible] بانضمامها الی لفظ قراءة انه سمعه من لفظه وادرک نطقه
به [illegible] تفصیل ما ذکرناه واذ قد تبین ضعف ما ذهب الیه السید
اتفاق من عداه من علمائنا علی جواز [illegible] الاعتراف [illegible]
اجراء مثله فی صورة الاجازة والاعتبار فیهما واحد [illegible]
بالاجازة لتشبیه قول الراوی فلان حدثنی [illegible] الالفاظ

التي تفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزي الى جمع من العامة القول به
وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد
المرتضى ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد
حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمحدث ان يرويه له بذلك اجازة له او لم يجز
وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان
افهم ظاهرها القول بمنع الجواز على الاطلاق الا ان التدبر في سابقها ولاحقها يطلع
على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك
في البحث عن القراءة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ
الحديث على غيره ممن قرأه عليه واقر به حدثني واخبرني واجروا مجرى ان يسمعه
من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأ عليه واقر به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن
يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره له بذلك و
لا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا و
اخبر عن ذلك وهذا كذب لم يجزه وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه المحدث
غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه
ويعترف به له في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار
الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة
وقال بعدها واكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اقتضى ان الاجازة
جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند
من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوق
هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص
التادية بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت
فهما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التادية عن القبول فيهما حيث
صرح بجواز العمل في صورة القراءة وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظرا منه الى ان دلالة

الاجازة علی المعنی المراد دون دلالة القرائن والامر کذلک وقد عرفته فظهر ان ما یوهمه ظ تلک العبارة غیر مراد فلیعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الی العمل انما یظهر حیث لا یکون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ککتب اخبارنا فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامینها تفصیلا یستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فیه غالبا وانما فائدتها ح بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبی والائمة ع وذلک امر مط مرغوب الیه للتیمن کما لا یخفی علی ان الوجه فی الاستغناء عن الاجازة جار فی غیرها من باقی وجوه الروایة غیر ان رعایة التیمن والامن من حدوث التصحیف ونحوه من انواع الخلل یزید فی وجه الحاجة الی السماع ونحوه وذلک ظ وبقی فی هذا الباب وجوه اخر مذکورة فی کتب الفن یعلم حکمها مما ذکرنا فلذلک اثرنا طی ذکرها علی غیره **اصل** یجوز نقل الحدیث بالمعنی بشرط ان یکون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل فی افادة المعنی ومساواتها له فی الجلاء والخفاء ولم نقف علی مخالف فی ذلک من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فیه خلاف ولیس له دلیل یعتد به وحجتنا علی الجواز وجوه منها ما رواه الکلینی ره فی الصحیح عن محمد بن مسلم قال قلت لابی عبد الله ع اسمع الحدیث منک فازید وانقص قال ان کنت ترید معانیه فلا باس ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلک القصة وقعت اما بغیر العربیة او بعبارة واحدة منها وذلک دلیل علی جواز نسبة المعنی الی القائل وان تغایر اللفظ **اصل** اذا ارسل العدل الحدیث بان رواه عن المعصوم ولم یلقه سواء ترک ذکر الواسطة راسا او ذکرها مبهمة لنسیان او غیره کقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففی قبوله خلاف بین الخاصة والعامة والاقوی عندی عدم القبول مط وهو مختار والدی ره وقال العلامة فی النهایة الوجه المنع الا اذا عرف انه لا یرسل الا مع عدالة الواسطة کمراسیل محمد بن ابی عمیر من الامامیة وکلامه فی التهذیب خال عن هذا الاستثناء وهذا

هو الوجه لما ستبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال
وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق ره اذا ارسل الراوي الرواية
قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مط وان لم يكن كذلك قبلت
بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت
بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز
الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله
عن الشيخ وحجته عن غير اشعار بالقبول او الرد لنا ان من شرط القبول معرفة عدالة
الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة
عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي
عن مثله وغيره ومفروض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد
عدالته وهو غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه آنفا وبدون تعيينه
لا ينتفي هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة
في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة
الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل
الا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان كان مستندا الى الاستقراء
لمراسيله والاطلاع من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى
الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية
ما هذا لفظه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة
ولم يوجد الا رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل
عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عليه حاله ولا يعرفه
بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى يدل
على الموافقة لما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرده فيتعين ان يكون
المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في رواية العدد على تقديره يخرج عن

محل النزاع کما عرفت واما کلام الشیخ ره فیرد علی اوله ما ورد علی العلامة ره علی اخره ان عمل الطائفة یتوقف التمسک به عندنا علی بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه حجة القائلین بالقبول وجوه منها ان روایة العدل عن الاصل المسکوت عنه تعدیل له لانه لو روی عمن لیس بعدل ولم یبین حاله کان ملبساً غاشا وعدالته تنافی ذلک ومنها ان اسناد الحدیث الی الرسول یقتضی صدقه لان اسناد الکذب ینافی العدالة واذا ثبت صدقه تعین قبوله وذکروا وجوها اخر ردیة ترکنا نقلها لظهور فسادها والجواب عن هذین الوجهین ظ کما حققناه ولا نطیل بتقریره **تتمة** ینقسم الخبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته فی الاتصاف بالایمان والعدالة والضبط وعدمها الی اربعة اقسام یختص کل قسم منها فی الاصطلاح باسم الاول الصحیح وهو ما اتصل سنده الی المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله فی جمیع الطبقات وربما یطلق هذا اللفظ ایضا علی ما اتصل الی واحد معین علی جمیع السند المشرائط خلا الانتهاء الی المعصوم وان اعتراه بعد ذلک ارسال او غیره من وجوه الاختلال فیقال صحیح فلان عن بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد یطلق علی جملة من الاسناد جامعة للشرائط سوی الاتصال بالمعصوم محذوفة للاقتصار فیقال مثلا روی الشیخ فی الصحیح عن فلان و یقصد بذلک بیان حال تلک الجملة المحذوفة واکثر ما یقع هذا الاستعمال حیث یکون المذکور من رجال السند اکثر من واحد الثانی الحسن هو متصل السند الی المعصوم بالامامی الممدوح من غیر معارضة ذم مقبول ولا ثبوت عدالته فی جمیع المراتب او بعضها مع کون الباقی بصفة رجال الصحاح وقد یستعمل علی قیاس ما ذکر فی الصحیح الثالث الموثق وهو ما دخل فی طریقه من لیس بامامی لکنه منصوص علی توثیقه بین الاصحاب ولم یشتمل باقی الطریق علی ضعف من جهة اخری ویسمی المقبول ایضا وقد یستعمل اللفظ الاول فی المعنیین المذکورین فی دینک القسمین الرابع الضعیف وهو ما لم یجتمع فیه شروط احد الثلثة بان یشتمل طریقه علی مجروح بالفسق او بفساد المذهب او مجهول ونسمی هذه الاقسام الاربعة اصول الحدیث لان لم

لم الحمد

اقساما اخر باعتبارات شتی وکلها ترجع الی هذه الاربعة ولیس هذا موضع تفصیلها وانما تعرضنا لبیان الاربعة لکثرة دوران الفاظها علی لسن الفقهاء **المطلب السابع** فی النسخ **اصل** لا ریب فی جواز النسخ ووقوعه وما یحکی فیهما من الخلاف لا یستحق ان ینظر الیه وجمهور اصحابنا علی اشتراط حضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم یفعل ووافقهم علی ذلک جمع من العامة وحکی المحقق ره عن المفید ره القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اکثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلک لاقتضی تعلق النهی بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر یدل علی کونه حسنا والنهی یقتضی قبحه فاجتماعهما یستلزم کونه حسنا قبیحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبیح فبتقدیر ان یکون حسنا یکون النهی عنه قبیحا وبتقدیر ان یکون قبیحا یکون الامر به قبیحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالی یمحو الله ما یشاء ویثبت فانه یتناول بعمومه موضع النزاع الثانی انه تعالی امر ابراهیم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روی ان النبی ص امر لیلة المعراج بخمسین صلوة ثم راجع الی ان عادت الی خمس وذلک نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد یتعلق بنفس الامر والنهی فجاز الاقتصار علیهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان علی المشیة ولا امر انه یشاء مثل هذا وعن الثانی ان ابراهیم ع لم یؤمر بالذبح الذی هو فری الاوداج بل بمقدماته کما یدل علیه قوله تعالی قد صدقت الرؤیا ولو کان ما فعله بعض المامور به لکان مصدقا لبعض الرؤیا وقد سبق بیان ذلک وعن الثالث المطالبة بصحة الروایة مع ان فیها طعنا علی الانبیاء ع بالاقدام علی المراجعة فی الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهی یتبعان متعلقهما فان کان حسنا کان کذلک والا قبیحا علی انه لو صح ذلک لم یکن متعلق الامر مرادا فلا یکون مامورا به فینتفی النسخ **اصل** یجوز نسخ کل من الکتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ریب فیه ونسخ الکتاب بالسنة المتواترة دهی به ولا یعرف فیه من الاصحاب مخالفا وجمهور اهل الخلاف

وافقونا فيه واكثره شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة
المتواترة بالآحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك
المعلوم بالمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز
مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق والى البحث في ذلك قليل الجدوى
فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبني على
الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال المرتضى رضا اعلم ان مصنفي
اصول الفقه ذهبوا كلهم الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل
مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لان لقائل
ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدليل لانه مستقر في كل حال قبل انقطاع الوحي و
بعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في كون الاجماع حجة
يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا حكم حاصل
قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي عليه السلام اخبر على مذاهبهم بان امته لا تجتمع على
خطاء وهذا ثابت في جميع الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل عليه الكتاب
والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي يثبت بها فالمانع من
ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية
تنزل فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجمعة على ان ما ثبت
بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل
مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق
النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون
اتفاقا فانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال
المحقق ره وفي هذه الوجوه اشكال والذي يجئ على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه
بناء على ان الاجماع انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجائز حصول مثل هذا
فيه عن النبي صلى الله عليه وآله ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكان

يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة والقرآن باقوال يدخل في جملتها قول النبي صلى الله
عليه وآله وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى **اصل**
معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي
متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على
العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور
العلماء ويحكى عن قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها
تخرج الوسطى عن كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد
اختلف الناس في ان زيادتها هل هي نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما
شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر [illegible]
المرتضى رض ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى انه لو فعل
مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا من كل تلك الاحكام الشرعية التي كانت
له او بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل
الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد
الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه
استينافهما الآن ومع هذه الزيادة يتأخر ما يجب من تشهد وسلام ومع فقد هذه لا يكون
كذلك فكل ما ذكرناه يقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق رح
عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختاره وما حكيناه اولا محتجا بان شرط
النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فتقدير ان يكون
ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع البراءة
الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال
واجاب بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغيير فيهما
ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم ان
يكون الامر بتأخيره نسخا لتعجيله لانه لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان

من الاصول

وان حكمهما باق من كونهما واجبين غاية ما فى الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار مجتمعا
والشئ لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا اوجبت بعدها
اخرى وهذه آت بما لو افردنا لما اجزأنا بعد ان كانتا مجزيتين فان الاجزاء يعلم لا من منطوق
الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو سلم فالاجزاء من نفس الدليل لكان المنسوخ اجزاءهما
منفردتين لا وجوبهما اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر هذا الخلاف يظهر فى جواز اثبات حكم
خبر الواحد بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز
اثباته به وهذا عمدة التحقيق اثره فى كثير من اثار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن فى القياس والاستصحاب اصل القياس هو الحكم على معلوم بمثل
الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما فى علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع
الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهى اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق
اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة الا من شذ وحكى اجماعهم فيه غير واحد منهم و
تواترت الاخبار بالكثرة عن اهل البيت عليهم السلام وبالجملة فمنعه يعد من ضروريات
المذهب واما المنصوصة ففى العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى المنع اليه منه وقال
المحقق اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا
تلك العلة فى ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره
الاقوى عندى ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها فى الفرع كان حجة و
احتج فى النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف
عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت
وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت
الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هى الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث يكون
قيد الاضافة الى الخمر معتبرا فى العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس فاجاب
بالمنع من احتمال اعتبار القيد فى العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله فى العقليات
حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محلها فالحركة القائمة بغيره

لا يكون علة للمحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هنا القيد
عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي
منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يقتضي
فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار انتفى
ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المحركية فهذا
المعنى يمتنع فرضه بدون المحركية وان عنيتم بها امرا اخر تاتي فيه ذلك الاحتمال فلا
نسلم انه لا بد في ابطاله من دليل منفصل قولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا
ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم انه في العلة
المنصوصة كذلك قولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار انتفى ذلك الاحتمال قلنا في هذه
الصورة يستلزم الاسكار الحرمة اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار
من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محالة
ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض
فرعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا ثم قال بعد ذلك والتحقيق
في هذا الباب ان يقال النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا يحتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان
يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص
بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك ثم النزاع وقع في ان
قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو ظاهر في ان علة التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل
البحث في هذا الا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده
فان ذلك متفق عليه انتهى وكان العلامة لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا
الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام
السيد مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما ينبئ عن الدواعي
الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة فيكون

في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتهما فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة
وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وعلى قدر منه
دون قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان
فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى وان كان فيما لم نفعله الوجه
الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب
التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى النص على الحكم في قصره على موضعه وليس
لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا
ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما لمكان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ولا يخفى على
كون النزاع في المعنى ظاهرة ولا وجه لدعوى العلامة ره الاتفاق فيه لعموم حجج بل
الحجة ما ذكره فهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في المانعين اذا عرفت هذا فاعلم
ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام
فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من العلة حيث يفهم
الحال باستلزام الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي او وجه المصلحة
اصل ذهب العلامة في التهذيب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم
في تحريم التافيف الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس وسموه القياس
الجلي وانكر ذلك المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه
دلالة مفهومية ودخولا عليه ويسمى بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم
غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون
غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى
هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ايضا ولحن الخطاب وقال قوم
انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو صريح كلام
المحقق ره وحجة القائلين الى كونه قياسا انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب
المقتضي للحكم من الحكم كالاكرام في حكم منع التافيف يحكم به اكتفا في الفرع

لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم
حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ على حكم المفهوم لغة ولهذا يقول به كل
من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي له وربما يقال انه لا ينافي القياس الجلي
اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يثبت انه قائل بعدم حجية القياس و
يجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس حجة النافين القطع بافادة الصيغة له وتبادره الى الذهن
من غير توقف على استحضار القياس واجيب بان التبادر على تقدير تسليمه هو القياس الشرعي
لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق
ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع هنا لفظي لا طائل تحته **اصل** اختلف الناس في
استصحاب الحال ومحله ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء
ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني
الى دليل المرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد رحمه الله المصير الى الاول وهو
اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها فالاتفاق
واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعدها استصحابا للحال الاول
ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثاني احتج
المرتضى بان في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دلالة لان الحالين
مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احداهما وواجدا له في الاخرى فكيف
يسوي بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى
بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه
وليس هذا استصحابا وان كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية
عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة
مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من الدلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى
الا بدليل فكذا الثانية وحاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى لا
يقتضي استمراره ... اذ لو لم يحتج بذلك لم يجز استمرار الاحكام في موضوع حدث

الحوادث لا يمنع من ذلك ... الا بحركة الفلك و ما نحن فيه مجرى من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم فى الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك فى حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط مراعى او لم يتعلق مثاله قد علمنا ان الحكم الثابت فى الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء واما فى الحالة الثانية فموجود واتفقت الامة على ثبوته فى الاولى واختلف فى الثانية فالحالتان مختلفتان وقال ثبت فى العقول ان من شاهد زيدا فى الدار ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه فى الدار الا بدليل متجدد وصار كونه فى الدار فى الثانى وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة الفلك ... حرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان ... الدلالة ... وبمثل ذلك يجيب من قال يجب ان لا يقطع بحصول ... البلدان على استمرار وجودها ذلك لانه لا بد فى القطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذى اخبرنا عنه على ساحل البحر يجوز زواله بالغلبة البحر لا يمنع من ذلك ... تلك الاخبار لا بد منه

حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضى للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته فى الثانى اما ان مقتضى الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال ما يوجب تجدد زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثانى ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتى الى الاستحالة فيجب ان يكون فى الزمان الثانى جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقائه ارجح من عدمه فى اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء

عملوا باستصحاب الحال فی کثیر من المسائل والموجب للعمل هناك موجود فی موضع
الخلاف وذلك کمسئلة من تیقن الطهارة وشك فی الحدث فانه یعمل علی تیقنه و
کذلك العکس ومن تیقن طهارة ثوبه فی حال یبنی علی ذلك حتی یعلم خلافها ومن
شهد بشهادة بشیء علی بقائها حتی یعلم رافعها ومن غاب عینه منقطعة حکم ببقاء
الکتبة ولم یقسم امواله وعزل نصیبه فی المواریث وما ذلك الا لاستصحاب حال
حیوته وهذه العلة موجودة فی مواضع الاستصحاب فیجب العمل به قالوا بعد ان العلماء
متفقون علی وجوب ابقاء الحکم مع عدم الدلالة الشرعیة علی ما یقتضیه البراءة
الاصلیة ولا معنی للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذکر فی
اول کلامه ان العمل بالاستصحاب محکی عن المفید وقال انه المختار واحتج بهذه
الوجوه الاربعة ثم ذکر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذی نختاره
نحن ان ننظر فی الدلیل المقتضی لذلك الحکم فان کان یقتضیه مطلقا وجب القضاء
باستمرار الحکم کعقد النکاح مثلا فانه یوجب حل الوطی مطلقا فاذا وقع الخلاف
فی الالفاظ التی یقع بها الطلاق کقوله انت خلیة او بریة فان المستدل علی ان الطلاق
لا یقع بها لو قال حل الوطی ثابت قبل النطق بهذه فیجب ان یکون ثابتا بعدها کان
استدلالا صحیحا لان المقتضی للتحلیل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ
المذکورة رافعة لذلك الاقتضاء فیکون الحکم ثابتا عملا بالمقتضی لا یقال المقتضی هو العقد
ولم یثبت انه باق فلم یثبت الحکم لانا نقول وقوع العقد اقتضی حل الوطی لا مقیدا
بوقت فلزم دوام الحل نظرا الی وقوع المقتضی لا الی دوامه فیجب ان یثبت الحل
حتی یثبت الرافع وان کان الخصم یعنی بالاستصحاب ما اشرنا الیه فلیس ذلك
عملا بغیر دلیل وان کان یعنی به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الکلام
جید لکنه عند التحقیق رجوع عما اختاره اولا ومصیر الی القول الآخر کما ینبه الیه
تمثیله بموضع النزاع بمسئلة المتیمم وبقصوره عنه حجة المرتضی وانکاره مستقیم ما اورد علی
احتجاجه من المناقشة واستدلاله بهذا الکلام وقد ... قول المرتضی ره هو

الاقرب

المطلب التاسع في الاجتهاد والتقليد

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله التجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله ح ان يجتهد فيها اولا ذهب العلامة ره في التهذيب والشهيد في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها ح فكما جاز للمطلق الاجتهاد فيها فكذا هذا احتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل المجوز المذكور يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان قدرة القادر على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع ولكن التمسك في جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسئلة امكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة المتجزي للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزي عليه مفض الى الدور لانه تجز في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد

بحسب الذات وان كان بالعرض اعني باعتبار الاختيار وقد عرفت ان ما علم في نفسه مستبعد
لاقتضائه ثبوت الواسطة بين احد الحكمين الاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان
شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف **اصل** وللاجتهاد المطلق
شرائط يتوقف عليها وهي بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على
المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ العرفية ما يتوقف
عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل
في ذلك معرفة النحو والصرف ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما
بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة
الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف
موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو
بالمراجعة وان يعرف مواقع الاجماع ليتحرز من مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية
من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط
عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين وقال [illegible] وكذلك معرفة الاستدلال
على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف كما يتوقف [illegible] وقد يرجع شرائطها الى
امتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة
مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى القواعد
والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا
في الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع
موصوف بما يجب ممتنع عليه ما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل
الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام ووافقهم في
ذلك بعض المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو
حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف
عليها اصل الاجتهاد لكنه قد صار في هذا الزمان طريقا لتحصيل الدربة فيه ويعين

على التوصل اليه وما يلهج به جهلاء الاخبارية من اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق
على امور ذكرناها من الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها والدعاوى التي
يقضي الضرورة من الدين بكذبها **اصل** اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب
من المجتهدين المختلفين في العقليات التي يقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ آثم لان الله تعالى
كلفنا فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شرذمة
من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع
فالمصيب فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب
على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه حيث اخطأ بعد بذل جهده فيما به نعم اختلف الناس
في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معين لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن
المجتهد وما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله تعالى فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب
فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا من اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا
القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة ره راي الامامية وهو مؤذن بعدم
الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ثمرة للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل
فلاجرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال **اصل**
التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا
فالرجوع الى الرسول مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول
بالمعجزة وفي الثاني بما سنذكره هذا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية اخذ
المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر انتهى هذا واكثر العلماء على جواز
التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا ام عالما بطرف من العلوم وعزي في
الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على
العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى
الوقائع والنصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد
نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غيره

من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك
بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة
او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي الى استيعاب وقته بالنظر
في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عند نزول الواقعة فلان ذلك
متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا
الحكم لا مجال للتوقف فيه

اصل

والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول
جمهور علماء الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه
فلا التفات اليه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل
وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاب موضوع عنه
قال شيخنا ابو جعفر رحمه الله نعم وخالفه الاكثرون احتج رضي الله عنه باتفاق فقهاء
الامصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة
لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ لانا نقول
ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو
سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على
العلم بحصول تلك الادلة للشاهد وهم لم يكن ذلك ولان النبي كان يحكم باسلام الاعرابي
من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة
له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما
حكاه عنه او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها
ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب
الطمانينة وهذا يحصل بايسر نظر ولذلك لم يتوقفوا في قبول الشهادة على استعلام المعرفة
ولم يكن النبي يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر
كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام تدل على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات
فجاج لا تدل على اللطيف الخبير

اصل

يعتبر في المفتي الذي يرجع اليه المقلد

مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا ولا بد في صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرائط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقرائن الكثيرة المتعاضدة او بشهادة العدلين العارفين لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود جدا كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا اتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق ره هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد سبق عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عدم جوازه ولا بد من العلم بحصول الشرائط وما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى رض الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة والديانة ايضا قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم نحن بالتجارة والصناعة في البلدان وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة ونحكم لهم بالنحو واللغة وفنون الادب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد

المفتي طريق لكن مع التعدد والاتفاق في الفتوى اما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في
المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة
من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم
عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا
ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال
المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده
من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الآخر وهو حسن **اصل**
ذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد
السابق ومنع من ذلك المحقق فعدّ في الشرائط لتسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث
اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله التي يبتني عليها
وقال في موضع آخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت آخر
فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى
نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره
المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل
الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى
الدليل وليس بظاهر **اصل** لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في
العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز
رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر بالتزام السماع
منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن
حكينا عنه من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا
ردية جدا لا يستحق ان تذكر ويمكن الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع
المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا
الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص

بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة وهو الحق على ان القول
بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى
فتوى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا
فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من
اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع
فيه صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي
الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من الاصحاب
خلافا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما
يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض و
عدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار لا جرم كانت
وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة
الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن
اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى
حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر في وصف
يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره يرجح الشيخ
بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد
بن معاوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس لهم حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية
العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء وانسب بنقل الحديث على وجهه فكان اولى الثالث
قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل
قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان
احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح باعتبار ندوره وهو ايض فان احتمال الخطاء والغلط
في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت صفات الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما
اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان ثابت السند يسمى

مثله غير معقول واشتراط الاتحاد او المساواة في الصفات مستدرك لان المفروض في باب
الترجيح استيثار احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد
مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور
ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق ره عن
الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا
بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يوخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره
وهذا حق لانه ابعد من الزلل واقرب منه كيف روى من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه
مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من
الزلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح
بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا
عن الاستعمال فيرجح الفصيح وجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح على الفصيح حيث قال العلامة في التهذيب
اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتاكد الدلالة في احدهما ان
يتعلق بجهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح متاكد الدلالة ومن امثلته
ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم تفعل فقد
والله خالفت رسول الله ص وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر
مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة
في احدهما اشهر واقوى واظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان
يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر موقوفة عليه
فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس هيهنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها ما داخل في
عموم ما ذكرناه وان كان في كلام الكل مفردا كالذكر ترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق
الذي لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على الحكم
وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك
بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني

الی ترجیح الاقوی دلالة علی الاضعف لان التعلیل یفید تقویة الحکم فکذا الثالث ومنها الترجیح بالامور الخارجیة وهی اربعة الاول اعتضاد احدهما بدلیل آخر فانه یرجح به علی ما لا یؤیده دلیل الثانی عمل اکثر الطائفة باحدهما فیرجح به علی الآخر قال المحقق ره اذا عمل اکثر الطائفة علی احدی الروایتین کانت اولی اذا اجوزنا کون الامام فی جملتهم لان الکثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الآخر له فیرجح المخالف عند ... واکثر العامة وذهب بعضهم الی ترجیح الموافق وهو اختیار الشیخ ره حجة الاول وجهان احدها ان المخالف للاصل ویعبرون عنه بالناقل یستفاد منه ما لا یعلم الا منه والموافق ویسمونه بالمقرر حکمه معلوم بالعقل فکان اعتبار الاول اولی والثانی ان العمل بالناقل یقتضی تقلیل النسخ لانه یزیل حکم العقل فقط بخلاف المقرر لانه یوجب تکثیره لان المقرر حکم الناقل بعد ان ازال الناقل حکم العقل وحجة الثانی ان حمل الحدیث علی ما لا یستفاد الا من الشرع اولی من حمله علی ما یستقل العقل بمعرفته اذ فائدة التاسیس اقوی من فائدة التاکید وحمل کلام الشارع علی الاکثر فائدة اولی والحکم بترجیح الناقل یستلزم الحکم بتقدم المقرر علیه وذلک یقتضی کونه واردا حیث لا حاجة الیه لان مضمونه معلوم ادراکه بالعقل ... وقد علم مرجوحیته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان ترجیحه یقتضی تقدم الناقل علیه فیکون کل منهما واردا فی موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر فلوروده بعد ... ما رفعه الناقل فیکون هذا اولی وکلتا الحجتین لا تنهض باثبات المدعی قال المحقق ره بعد نقله للقولین وحاصل الحجتین والحق انه اذا کان الحدیثان عن النبی ص وعلم التاریخ کان المتاخر اولی سواء کان مطابقا للاصل او لم یکن وان جهل التاریخ یجب التوقف لانه کما یحتمل ان یکون احدهما ناسخا یحتمل ان یکون منسوخا وان کان عن الائمة ع وجب القول بالتخییر ... لان الترجیح مفقود والنسخ لا یکون بعد النبی ص الرابع ان یکون احدهما ... لاهل الخلاف والآخر ... فیرجح المخالف لاحتمال التقیة فی الموافق وقد مضی الحدیث ... الروایتان فی العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ... قال المحقق ...

في ذلك كرواية رواها عن الصادق ع وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ولا يخفى عليك
ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء الشيعة كالمفيد وغيره وان احتج بان الابعد لا يحتمل
الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل
الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل
مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قيل ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا
انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب
العمل وهذا كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالحديث بانه اثبات لمسئلة علمية
بخبر واحد ليس بشيء اذ لا مانع من اثبات مثلها بالخبر المعتبر من الاحاد نعم هذا الخبر الذي اشار
اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان ابقاء ما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا
ان احتمال التقية فيه بما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح
فكلام الشيخ عندي هو الحق والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين

خاتمة الطبع

اللهم عونك على ما عرفتنا معالم اصول الدين وفروعه حمدا ينيلنا [illegible] وسماءك في
غاية الاشتهار [illegible] واشكرك على ان مكنت تاليف كتابك العزيز الذي هو فرقان
بين الحق والباطل [illegible] ونشكرك على ما جعلتنا من امة سيد المرسلين وخاتم النبيين
الذي شريعته المطهرة وسنته المطيبة باقية الى يوم التكليف وانقطاعه صلى الله
عليه وآله [illegible] الدين ثم عليهم السلام [illegible] مخالفتهم
[illegible] وبعد فقد تمت مقدمة الكتاب
الشائق الرائق [illegible] التي هي [illegible]
[illegible] الاصول افضل ما صنف في [illegible] في تحقيقات الادلة الاربع
[illegible] غاية الاشتهار [illegible] بين العلماء
الاحياء لكنها [illegible] الى [illegible] اليه ايدي الراغبين

والطالبين أولى الأبصار فذلك بحمد الله وصرفت همتي في انطباع تلك النسخة الشريفة والرسالة
اللطيفة في المطبع العالي المسمى بأوده أخبار وقد حصل الفراغ منها في العشرة الأخيرة من ربيع الأول
سنة [illegible] من سنين الهجرية على صاحبها ألف ألف سلام وتحية وبما يناسب في هذا المقام ننقل ترجمة
المصنف عليه الرحمة من كتاب شذور العقيان في تراجم الأعيان تأليف مولى العالم والبحر القمقام و
السيد المتبحر الهمام ملاذ العلماء وقدوة الأعلام الذي له منزلة عظيمة ودرجة رفيعة في جميع العلوم لا سيما
في علم الكلام عمدة المتفقهين ومستند المتكلمين العظام آية الله في العالمين حضرت مولانا وبالعلامة
السيد إعجاز حسين نور الله مرقده وألحقه في دار الكرامة بجده العلامة [illegible] وكان وفاته وانتقاله إلى
روض الجنان في الثامن عشر من [illegible] السنة ست وثمانين بعد الألف والمائتين من هجرة رسول الثقلين

ترجمة المصنف

الشيخ جمال الدين أبي منصور حسن بن زين الدين بن علي بن أحمد الشهيد الثاني العاملي الجبعي كان عالما
فاضلا كاملا متبحرا محققا ثقة فقيها وجها عظيم الشأن جليل القدر وحيد دهره أعرف أهل زمانه بالفقه و
الحديث والرجال له كتب ورسائل منها كتاب منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان خرج منه
كتاب العبادات ولم يتمه وكتاب معالم الدين وملاذ المجتهدين خرج منه مقدمة في الأصول وبعض كتاب
الطهارة ولم يتمه وكتاب مناسك الحج والرسالة الاثني عشرية في الصلوة وإجازة طويلة مبسوطة أجاز بها
السيد نجم الدين وله جواب المسائل المدنيات الأولى والثانية والثالثة سأل عنها السيد محمد بن [illegible] وحاشية
مختلف الشيعة وكتاب مشكوة القول السديد في تحقيق معنى الاجتهاد والتقليد وكتاب الإجازات والتحرير
الطاوسي في الرجال ورسالة في المنع من تقليد الميت وله ديوان شعر جمعه تلميذه الشيخ نجيب الدين
علي بن محمد بن مكي العاملي الجبعي قال نقلا من رجال السيد مصطفى بن الحسين التفرشي مات الشيخ
حسن بن زين الدين سنة ١٠١١ وكان هو والسيد محمد بن علي بن أبي الحسن العاملي صاحب المدارك
ابن أخته كفرسي رهان شريكين في الدرس عند مولانا أحمد الأردبيلي ومولانا عبد الله
اليزدي والسيد علي بن الحسين وغيره وكان مولده سنة ٩٥٩ في العشرة الأخيرة من شهر رمضان
المعظم واستشهد والده قدس سره سنة ٩٦٥ ويروي عن جماعة من تلامذة أبيه انتهى ملخصا

وأنا العبد الفقير إلى رحمة ربه [illegible] محمد علي الكنتوري

مزيل الاغلاط لمعالم الاصول

صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
۵	۱	اتوا	اوتوا	۳۷	۲۳	ضدلایقول	ضدلا یقول
〃	۲۱	اتی	فی	۳۹	۱۹	کانا	کان
۷	۲	نباتة	بنانة	۴۰	۱۷	لوجوب	بوجوب
۷	۱	عبادی	عبیدی	۴۶	۲	احجج	حجج
〃	۱۷	موز	موذ	۵۰	۱	الذی هوتی	الذی هوی
〃	۱۹	خب	خبء	۵۸	۷	الظن	الظاهر
۸	۲	اذنیة	اذینة	۶۳	۱۰	لاالك	لاكلك
۹	۱۶	لایسدها	لایسدّها	۶۹	حاشیہ	عشرت	عثرت
۱۱	۲	ثم ثه	ثم مه	۷۱	〃	وحصو	وخصوص
۱۳	۳	ابی	ابن	۷۲	۹	واجبج	واحتج
۱۶	۴	من القبض	من النقیض	۸۲	۷	اجزاوہ	اجزاؤہ
〃	۱۳	تاخیره	تاخّره	۸۳	۱۰	والثالی	والتالی
۱۷	۲۰	اباها	ابّاها	۸۴	۱۴	غزاه	عزاه
۱۹	حاشیہ	فتصحیحه	فی تصحیحه	۹۲	۱۸	یعلان	یعدّان
۲۰	۱۳	الغاء وقید	الغاء قید	۱۰۰	۲۰	ایمن	بمن
۲۲	۷	الدل	المتر	۱۰۱	۲	معناء	معناه
〃	۸	وتجر	والتجر	۱۰۴	۱۴	فثبت	فیتبت
۲۳	۱	قبل	قیل	〃	۲۰	العام	العهد
۲۶	۲۲	التجون	فالتجوز	۱۰۷	۲۳	باجزاء	باجزاء

صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
۱۱۱	۱۴	بالظّن	بالنظر	۱۲۴	۱	سنبتینه	سنبینه
۱۱۴	۲۱	وامَ	والحکم	۱۲۷	۱۳	خطاء	الخطاء
۱۱۵	۱۳	والظاطرين	والغاطرين	۱۳۰	۲	ستم	سم
〃	〃	لاتعلم	لاتعلم	۱۳۱	۱۷	مفهومة	مفهومه
〃	۱۹	الکنی	الکشی	۱۳۲	۱	استحصارکا	استحضاره
۱۲۱	۱۹	اقراءة	قراءة	۱۳۶	۶	یسفاد	یستفاد
۱۲۲	۱۵	ولعترف	ویعترف	〃	۱۲	استینات	استیناف
〃	۱۸	حقتی	حایتی	۱۴۲	۱۲	کلاهما	کلامه

عین البکا [illegible] مجلس — یہ کتاب مطابق
مذہب امامیہ [illegible] در بیان حالات شہدائے کربلا و
شہادت سید الشہدا جناب امام حسین علیہ السلام نہایت
عمدہ اور مستند ہے مجالس میں جس وقت اس کتاب کے
مضامین ذاکر پڑھتا ہے سامعین کو سینہ کوبی سے
[illegible] تا ہے الغرض یہ کتاب نہایت عمدہ ہے —

رسالہ وجیزہ — و تفویض — تصنیف اعلم العلما
افقہ الفقہا علامہ ربانی مولانا اخوند محمد باقر مجلسی علیہ الرحمۃ
سے ہے قابل دید ارباب علم و ہنر ہے کہ اس درجہ اختصار
پر کسقدر اسمین فوائد ہیں —

طرد المعاندین — تصنیف جناب مولوی سید حسین
صاحب الورع بجناب میرن صاحب مغفور یہ کتاب
مذہب امامیہ کی نہایت عمدہ ہے —

حلیۃ العرائس — یہ کتاب بزبان اردو مختصر میں
اسم بامسمی ہے اس میں عورت کے مسائل فقہیہ جو روزمرہ
کار آمد ہیں صاف صاف مشرح لکھے ہیں اگرچہ
رسالہ مختصر ہے مگر فوائد عظیم مترتب ہیں جیسا جامع
عباسی تذکرۃ الصلوۃ وغیرہ کتابیں اکثر عورات کو
پڑھائی جاتی ہیں لیکن بعض بعض باتیں اسمیں
اس سے زیادہ ہیں اور عبارت عام فہم نہایت
سلیس ہے اور مسائل بہت عمدہ عمدہ بہ اسانید صحیحہ
اسمیں موجود ہیں اسکا پڑھنا عورات کے لیے
اکسیر اعظم ہے مصنف اسکے مولوی امداد علی صاحب
لکھنوی ہیں —

لبعد محمد ہندی — یہ کتاب مختصر روزمرہ کی بول چال
سابق روش کی نظم ہے اکثر اطفال [illegible]
عورات جنکے ذہن میں یہ بات رہتی ہے انسان کا مرنا اور
قبر میں منکر و نکیر کا سوال و جواب کرنا قیامت کا آنا
بہت عمدہ طور سے نظم ہے [illegible] لڑکے
اور لڑکیاں اکثر انہیں یاد کر لیتے ہیں جس سے مسائل
میں بھی واقفیت ہو جاتی ہے اور روزہ و نماز
جو کہ اصول مذہب ہے اسمیں صلاحیت کامل پیدا
ہوتی ہے اور عقائد بھی درست ہو جاتے ہیں اسی
سبب سے ہر متعلم پر مرجح ہے اور ہر شخص اسکو
تربیت اطفال کے لیے خرید کرتا ہے —

خلاصۃ المصائب — یہ کتاب مصائب اہل بیت
علیہم السلام میں مشہور و معروف ہے تالیفات سے جناب
معقول ذاکر آل عبا جناب مولوی میرزا احمد ہادی صاحب
مسلمہ مرحوم کے ہے دو مرتبہ پہلے بھی اس مطبع میں طبع ہو چکی
تھی اور کئی مطابع میں بھی چھپ چکی ہے اس مرتبہ نہایت
احتیاط سے بکمال صحت طبع ہوئی ہے مصائب سید الشہدا
امام حسین علیہ التحیۃ والثنا کو جناب مؤلف مرحوم نے اس
عمدگی اور ربط معقول سے ترتیب دیا ہے اور ایسا نادر
خلاصہ فرمایا ہے اور ایسے ایسے مضامین جگر خراش
مصائب امام ہمام اور اہل بیت علیہم السلام کے
لکھے ہیں کہ جنکے سننے سے سامعین کو غش آ جاتا ہے اگر ایسا
دریا آنسوؤں کا آنکھوں سے بہ جاتا ہے الغرض یہ
کتاب فیض انتساب اس مرتبہ کاغذ عمدہ پر صاف و شفاف
چھاپی گئی ہے اسکے [illegible] خوشنویس سے لکھوائی گئی
اور قیمت بھی بلحاظ [illegible] نہایت ارزان ہے —